EROSIÓN

Revista de Pensamiento Anarquista

de Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas

NÚMERO 8 / AÑO V /
PRIMAVERA-VERANO DE 2017

ISSN: 0719-2657

ANARQUISMO Y CIENCIAS SOCIALES

Simon Springer
¿Por qué una geografía radical debe ser anarquista?

Felipe Tenorio-Obando
Anarquismo y derecho: una aproximación a su *íntima* y relativa enemistad

Dennis Fox
Anarquismo y psicología

MIRADAS AL PASADO ÁCRATA

Rodrigo Quesada Monge
El sueño americano de Sacco y Vanzetti

CONVERSACIONES

Eduardo Souza y Clayton Peron Franco
Nuevas perspectivas sobre el anarquismo. Una entrevista con **Davide Turcato**

MEMORIAS

Jorge Canales
Matilde Magrassi, anarquista y proletaria: breve antología

EROSIÓN Revista de Pensamiento Anarquista

NÚMERO 8 / AÑO V / PRIMAVERA-VERANO DE 2017

ISSN: 0719-2657 / SANTIAGO DE CHILE

Índice de Contenidos

Editorial

Pretextos de la anarquía 3
— Grupo de Estudios J. D. Gómez Rojas

Anarquismo y ciencias sociales: geografía, derecho y psicología 9

¿Por qué una geografía radical debe ser anarquista? 41
— Simon Springer

Anarquismo y derecho: una aproximación a su íntima y relativa enemistad 63
— Felipe Tenorio-Obando

Anarquismo y psicología
— Dennis Fox

Miradas al pasado ácrata

El sueño americano de Sacco y Vanzetti 81
— Rodrigo Quesada Monge

Conversaciones

Nuevas perspectivas sobre el anarquismo. Una entrevista con Davide Turcato 93
— Eduardo Souza Cunha y Clayton Peron Franco de Godoy

Anarquismo, ¿un asunto simple y raro? 103
— Davide Turcato

Antología

Matilde Magrassi, anarquista y proletaria 112
— Jorge Canales

Estantería ácrata 120

EROSIÓN

Revista de Pensamiento Anarquista

Revista Erosión es un proyecto del Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas, iniciativa que reúne a individuos de disciplinas diversas enfocados al estudio de las ideas anarquistas.

La publicación, en este sentido, tiene como propósito ser un espacio que incentive el debate y estudio en torno al pensamiento anarquista y sus distintas expresiones y aplicaciones, así como invitar e incitar al trabajo serio tanto en lo investigativo como en lo práctico.

Reconociendo que en el trasfondo del anarquismo teoría y práctica son idénticos, el desarrollo teórico permite plantear problemas y proyectos en el siglo xxi, y, con ello, entregar fundamentos a prácticas actuales y futuras que contengan la comprensión de la anarquía a través de los tiempos y su realización en la época que nos ha tocado vivir.

El proyecto gráfico de *Revista Erosión* es fruto de *Artes Gráficas Cosmos*, instancia de imaginación colectiva que, al exterior de todo tipo de fronteras, explora las posibilidades de la imagen, la luz y los cuerpos hasta los límites insospechados de las formas.

Revista Erosión *se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Unported. Esto significa que los contenidos de esta obra pueden ser reproducidos siempre y cuando se señale la autoría y no sean utilizados con fines comerciales.*

Colectivo Editorial

Chile: Diego Mellado, Jorge Canales, Slavia Maggio, Rodolfo Alsino, Eduardo Godoy S., Gabriel Vega, Felipe Villegas, Josep Verdura, Ignacio Abarca, Maxi Astroza-León, A drian // **Argentina:** Leonardo Faryluk // **Brasil:** Ulises Verbenas, Adriano Skoda, Eduardo Souza // **Colombia:** Red Distrital de Estudiantes de Historia // **Costa Rica:** José Solano, José Julián Llaguno

Administración

Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas

Edición

Editorial Eleuterio

Proyecto Gráfico

Artes Gráficas Cosmos

Contacto

erosion@grupogomezrojas.org

Sitio Web

www.erosion.grupogomezrojas.org

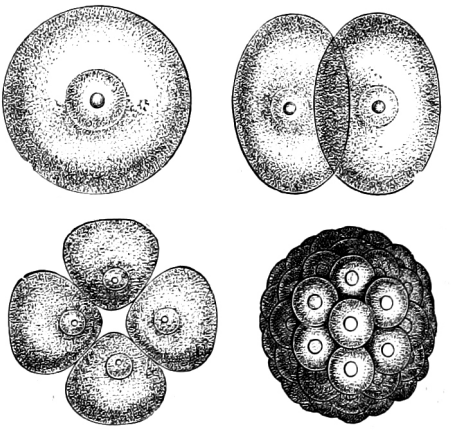
ISSN (impreso)

0719-2657

Al igual que la Revista Reconstruir *(1959, Bs.As - Montevideo),* Erosión *es una publicación amplia, tanto en sus inquietudes sociales como en el criterio que aplica para la selección de los materiales. Por lo tanto, no comparte necesariamente las opiniones vertidas en ellos.*

EDITORIAL

Pretextos de la anarquía



Pese a los intentos totalizantes, el pensamiento anarquista se escabulle cambiando de formas, modificando sus expresiones y volviendo una y otra vez a responder la pregunta: ¿Qué es la anarquía? ¿Cómo se constituye una persona anarquista? ¿De qué manera se organizan los componentes anárquicos? Según el punto de vista, se responderá de diversos modos. En una perspectiva negativa, se asociará a este principio una identidad que pueda ser clasificada en los documentos que por antonomasia elaboran las instituciones del Poder, capaz de describir hábitos alimenticios, círculos de amistad, tipo de ropa, etcétera, en un contexto donde los discursos oficiales apelan al peligro de estas ideas para la paz social, incluyendo dentro de su catálogo la asociación entre anarquismo y terrorismo. En estos casos, el Estado y otras instituciones dotadas de poder político y económico contratan a especialistas que puedan estudiar y dar cuenta de las prácticas que circulan entre los llamados anarquistas, los que ya poseen características conocidas: pueden ser agitadores, autodidactas, irrespetuosos de la ley, extremos políticamente, oscuros de ropa y, típicamente, de familias disfuncionales, jóvenes rebeldes y ateos.

En las aulas y diccionarios, en más de una ocasión se nombra la "anarquía" como momento de desorden político, es decir, como instancia de inestabilidad social, como antesala a un estado de retorno a lo salvaje, en el cual pereceríamos a causa de la falta de regulaciones y controles. Sin duda, este será el uso más habitual. De aquí se desprenderá la confusión sobre el ser anarquista: ¿Quién podría desear un mundo que se autodestruye? Como un rezo, repetimos: "los seres humanos no somos capaces de convivir sin leyes", "las fuerzas del orden garantizan la paz", induciéndonos a preguntar: ¿Cómo sería posible un mundo anarquista, si la huella de nuestra historia es la barbarie?

Contrariamente, una perspectiva positiva, no solo planteará un movimiento inverso, es decir, de comprender la anarquía como creación, sino también deberá discutir y desmentir el trasfondo mitológico que manipula el discurso común, partiendo, obviamente, de los prejuicios que atribuyen una determinada identidad al anarquismo, compuesta por un conjunto de caracteres que aparecen en menor o mayor grado en algunos individuos. Es como la caricatura del "anarcometro", unidad de medida ética que se articula como mediadora de las relaciones entre anarquistas. De ahí que resulte que, en el peligro de la visión positiva, sencillamente se tienda a desmentir el uso del concepto en tanto imagen del caos, del desorden o de la violencia.

¿Qué sentidos terminan por desprenderse de esta oscilación? Lo fundamental es evitar todo tipo de estandarización en torno a la idea de anarquismo, sea negativa o positiva: tanto el estigma del poder como el dogma del militante afectan la presencia de la anarquía como idea o concepto, enfrascando lo que en realidad constituye una tendencia amplia y siempre en desarrollo en el universo de los seres animados.

Planteamos estas ideas para explicar que la persistencia de nuestros proyectos es un modo de expresar las múltiples inquietudes que en el seno del pensamiento anarquista sacuden cualquier tipo de enfrascamiento. Hay preguntas que, en este sentido, nos han interpelado reiteradamente: ¿Cómo nos relacionamos con el canon eurocéntrico del anarquismo que no tolera otras nociones sobre el "origen" de la Idea? O bien, ¿qué estrategias tomamos para hablar de anarquismo sin prejuicios ni estigmas? Ante la primera pregunta, es fundamental reflexionar sobre la condición colonial que subyace a los Estados de América Latina, lo que sin duda representa una experiencia distinta a lo narrado por los referentes encasillados como "clásicos". Sobre la segunda interrogación, consideramos que es vital comprender la anarquía como circuito: pese a los innumerables manuales de especialistas o de militantes expertos autores de introducciones, la ruta a través del anarquismo siempre será personal –el ímpetu de la autoformación, la voluntad de alianza, la preocupación por la ética– formando ideas singulares en cada imaginario que se genere a nivel colectivo, espacio donde se desenvuelven y articulan las posiciones y movimientos ácratas. La posición de estas rutas es variable, al punto que resultan cuestionables para unos, incoherentes para otros, legítimas para otros tantos, y así. Si enumeramos, podemos apuntar que existe cierto anarquismo como tendencia política ubicada a la izquierda, aunque también como forma de liberalismo, que extremado termina justificando una especie de "propiedad privada contra el Estado" que algunos

han llamado "anarcocapitalismo"; pero también es posible señalar, más acorde a sus principales rastros históricos y registros actuales, que su posición es la de movimiento separado de estos conceptos típicos de la discusión política estadocéntrica: la derecha, la izquierda, lo liberal, lo conservador, lo progresista, etcétera. Según hemos observado, el anarquismo más imbuido de cierto léxico propio de la "ciencia estatal" tiende a terminar asimilado por las instituciones del poder.

En nuestro caso, nos ha parecido fundamental adentrarnos en, al menos, dos aspectos: adquirir conocimiento a través del estudio de voces pretéritas que se pronunciaron desde el anarquismo y gestionar la divulgación de una parte de los contenidos que visitamos habitualmente o que producimos individual o colectivamente. De esta forma, planteamos un diálogo que funciona como actualización de las ideas anarquistas, considerando dentro de este campo los notables desarrollos que podemos rastrear en la literatura, la filosofía, la ciencia, la ecología, la política, en contextos marcados tanto por el conflicto social y político como por dinámicas divergentes al control que ejerce la costumbre y sus instituciones legales, es decir, dinámicas corporales e intelectuales que expresan otros modos de relacionarnos con nosotros mismos, el entorno, el tiempo y el espectro de la productividad.

Todo esto implica un claro cuestionamiento de los hábitos heredados, marcados por el ejercicio de la autoridad, el patriarcado y el egoísmo narcisista. Por ello, es interesante enfocarse en el efecto que produce la idea de anarquía en la interioridad, en tanto devenir que transita por concepciones donde el tiempo, el espacio y el cuerpo de los seres se diferencian sin jerarquías ni mandatos. Una comprensión donde lo orgánico no se impulsa por un centro, sino desde su centro, tejiendo formas de relación exentas de prácticas de dominación. Un caso siempre memorable es la propuesta que Roberto Freire elaboró en torno a la somaterapia, donde sumó al cuerpo de ideas anarquistas principios del psicoanálisis y prácticas de capoeira angolés, generando de tal modo un proyecto de rehabilitación en base a dinámicas de libertad personal y colectiva.

Este nuevo número de Erosión ahondará en estas reflexiones. A través de puentes hacia disciplinas y formas de pensamiento, se abrirá paso en direcciones múltiples, buscando con ello desmoronar estigmas y dogmas del saber y hacer anarquista.

⊙ ⊙ ⊙

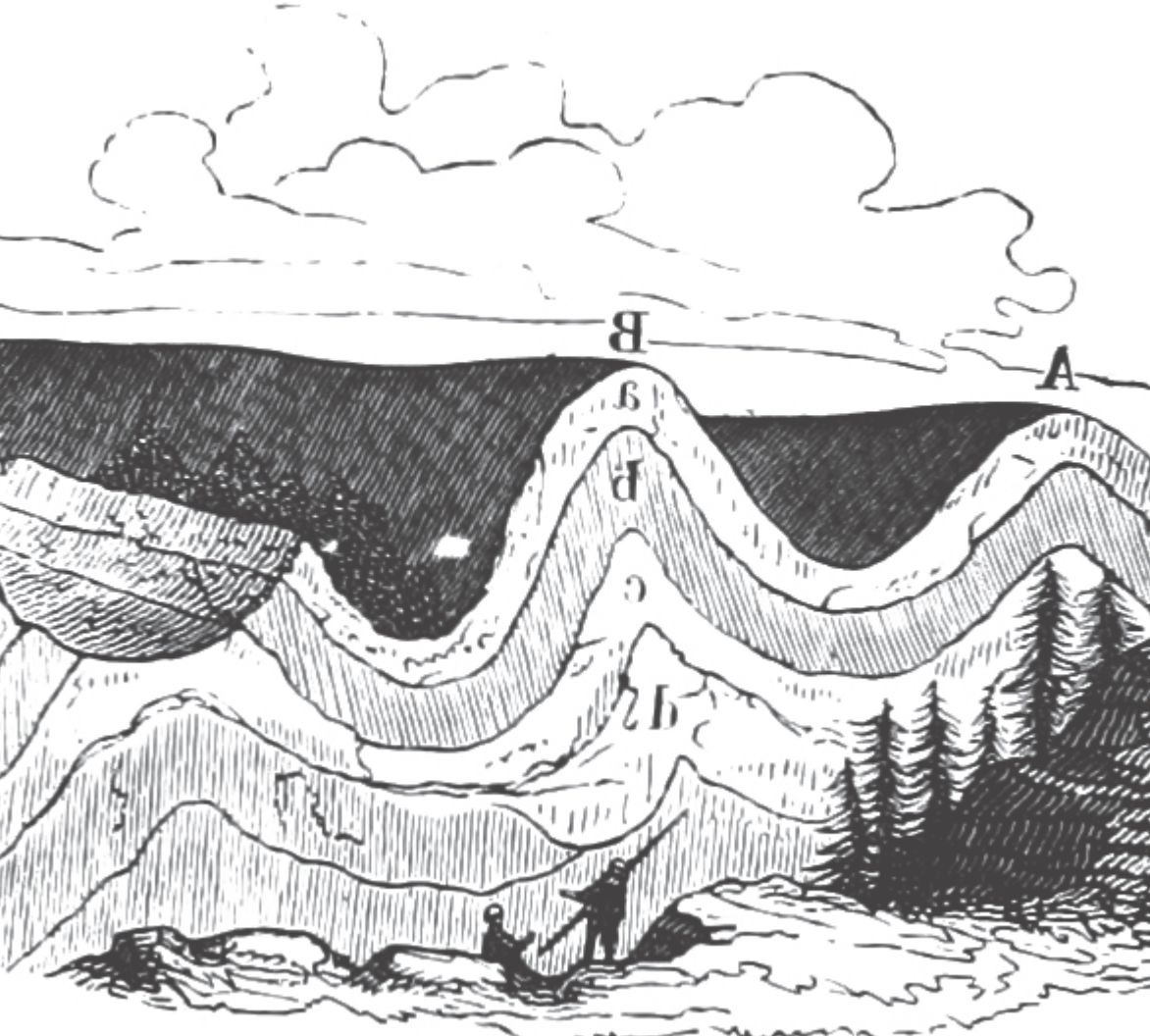
Como siempre, es la colaboración la que permite llevar adelante esta edición. De distintos lugares de América se anima la participación en un medio como Erosión, donde se documentan abiertamente formas del anarquismo, pretendiendo que, a medida que pase el tiempo y sumemos nuevas ediciones, podremos dar cuenta integralmente de los escorzos que representan la vigencia de posiciones que no dan por hecho que el formato del Poder es el único modo de socialidad.

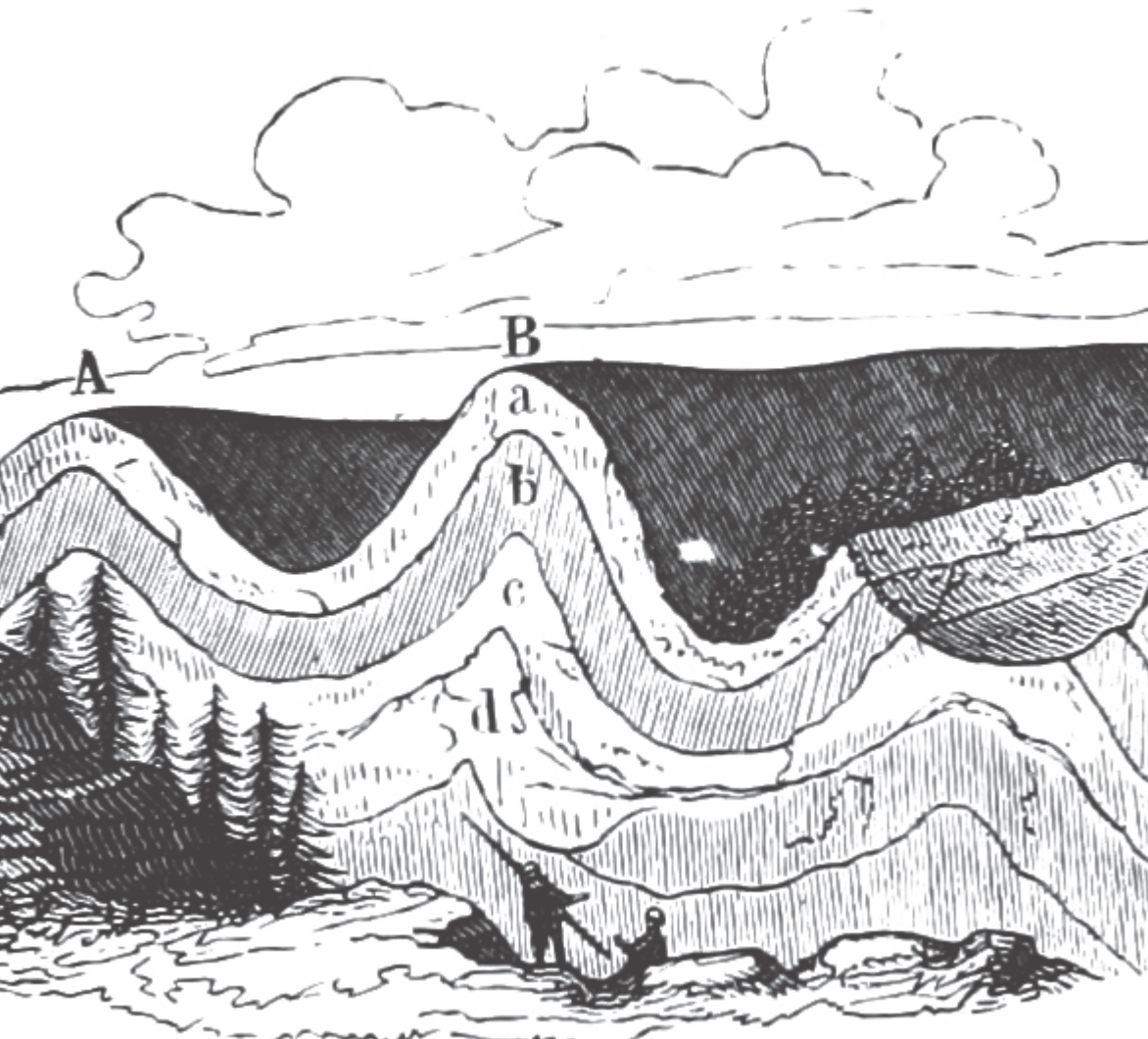
Agradecemos a quienes nos leen y esperamos que los materiales aquí reunidos sean de interés común para la discusión y difusión del universo ácrata.

Primavera-verano de 2017.

ANARQUISMO
Y CIENCIAS SOCIALES

geografía, derecho, psicología




A
B
a
b
c
d

¿Por qué una geografía radical debe ser anarquista?

Simon Springer

Traducción a cargo de
Red Distrital de Estudiantes de Bogotá, Colombia

RESUMEN

Los geógrafos radicales han estado preocupados con el marxismo durante las últimas 4 décadas, ignorando, en su mayoría, una tradición anarquista que prosperó un siglo antes de que la geografía radical se declarara marxista en la década de 1970. Cuando el anarquismo es tenido en cuenta, es mal utilizado como sinónimo de violencia o ridiculizado como un proyecto utópico. Es incluso incorrecto asumir que el anarquismo es un *proyecto*, lo que, por el contrario, refleja el pensamiento marxiano. El anarquismo puede entenderse de una manera más adecuada, como un *proceso* protéico que se desenvuelve de manera permanente a través de las geografías insurreccionales de lo cotidiano y la política pre-figurativa de la acción directa, la ayuda mutua y la asociación voluntaria. A diferencia de las etapas de la historia marxistas y el imperativo revolucionario, que implica un estado final, el anarquismo aprecia el dinamismo del mundo social. Al hacer una nueva apuesta por el anarquismo en la geografía crítica, presto atención a las divisiones entre el marxismo y el anarquismo como dos socialismos alternativos, en donde el primero ubica la igualdad junto a un coqueteo constante con el autoritarismo, mientras que el segundo maximiza el

igualitarismo y la libertad individual al considerarlos conceptos que se refuerzan mutuamente. Los geógrafos radicales harían bien en re-involucrarse con el anarquismo, dado que hay una vitalidad en esta filosofía que hace falta en los análisis marxianos que continúan repitiendo un conjunto particular de ideas –como el vanguardismo y una dictadura del proletariado– que ya hace mucho tiempo pasaron su fecha de expiración.

Introducción

> Una sociedad anarquista, una sociedad que se organiza sin autoridad, existe desde siempre, igual que una semilla bajo la nieve, sofocada por el peso del Estado y de la burocracia, del capitalismo y sus despilfarros, del privilegio y sus injusticias, del nacionalismo y su lealtad suicida, de las religiones y sus supersticiones y separaciones… Lejos de ser una visión especulativa de una sociedad del futuro, [el anarquismo] es una descripción de un modo de organización humano, basado en la experiencia de la vida cotidiana, que opera lado a lado, y no en lugar de, las tendencias autoritarias dominantes de nuestra sociedad.
>
> Colin Ward (1973: 11)

> Se dice a menudo que los anarquistas viven en un mundo de sueños por venir y que no ven las cosas que suceden en el presente. Pero sólo las vemos demasiado bien, como son en realidad, y eso nos hace portar el hacha en el bosque de los prejuicios que nos acosan.
>
> Peter Kropotkin (2002 [1898]: 135)

En respuesta al influyente ensayo de David Harvey (1972) sobre la teoría revolucionaria y contra-revolucionaria en geografía, que en retrospectiva, efectivamente inauguró un "giro radical" para la disciplina, Steen Folke (1972) delineó un argumento para defender "porque una geografía radical debe ser marxista". El origen de clase media alta de la mayoría de los académicos y la idea de que la geografía hasta ese momento se había desarrollado en una manera que expresaba a las fuerzas sociales dominantes, preocupaba a ambos académicos. Estas críticas fueron bienvenidas y muy esperadas, pero el problema con ambos argumentos es que las ideas anarquistas no se encuentran en ninguna parte. Esto resulta problemático debido a que una tradición de geografía radical existió e incluso prosperó un siglo antes de que Folke declarara que una geografía radical sería exclusivamente marxista. La profunda influencia de Harvey y su prolífica producción desde ese entonces sólo ha consolidado lo que Folke había considerado obligatorio, que la geografía radical –al menos hasta finales de los años 1980 y el principio de la década de los 90, cuando la crítica feminista empezó a exigir nuestra atención colectiva– se habría vuelto un sinónimo del análisis marxiano. Aun así, ¿cómo podría la geografía crítica ser realmente crítica sin explorar los cimientos establecidos por las geografías anarquistas de Elisée Reclus y Peter Kropotkin? Los dos autores fueron muy influyentes en su tiempo, hacia el final del siglo XIX, en el que cada uno había escrito un amplio cuerpo de literatura en geografía radical desde una perspectiva anarquista. ¿Consideró Folke que no era importante explorar estas raíces? De hecho, el uso contemporáneo de la palabra "radical" proviene del significado en inglés medio de "relativo a la raíz", o de un periodo aún más temprano, del latín *radix* que

literalmente significa "raíz". ¿Cómo puede una geografía declararse a sí misma radical sin involucrarse con esta tradición temprana de pensamiento geográfico anticapitalista? En lo que ha llegado a ser una larga carrera académica, el trabajo de Harvey ha sido mínimamente influenciado por Kropotkin y Reclus y cuando ha abordado el trabajo de estos autores, lo ha hecho con un cierto sentido de ambivalencia.[1]

Dando crédito a otros geógrafos radicales que aparecieron en los 70's, académicos como Richard Peet (1975, 1978), Myrna Breitbart (1975), Bob Galois (1976) y Gary Dunbar (1978) de hecho se involucraron con el trabajo de Kropotkin y Reclus en sus intentos por inaugurar una nueva trayectoria crítica para la disciplina. El anarquismo también recibió mayor atención a través de las ediciones especiales del *Union of Socialist Geographers Newsletter* (Lauria 1978) y la revista *Antipode* (Breitbart, 1978). Simon Springer (2013) demostró cómo, a pesar de que el interés de los geógrafos en el anarquismo ha decaído y se ha desvanecido en el último siglo, el anarquismo siguió apareciendo por medio de pequeños momentos de interés, con la edición especial de *Contemporary Issues in Geography and Education* de Cook y Pepper (1990) representando otro momento de álgido compromiso. Aun así, el carácter irregular de estas iniciativas implicó que fueran esencialmente eclipsadas por la constante atención que las perspectivas marxistas recibieron, en donde en particular el trabajo de Harvey se convirtió de manera subsecuente en la piedra fundacional de la vasta mayoría de geógrafos radicales que le han seguido. El hecho de que los geógrafos marxianos hayan preferido ignorar el anarquismo no es algo nuevo. Los marxistas ampliamente han demostrado una tendencia por definir el anarquismo como una oposición al Estado, mientras que descartan –o al menos le dan menor consideración– al rechazo compartido al capitalismo que comparte con el marxismo y su negativa de aceptar la institución de la propiedad privada. Pero, como John Clark (1984: 128) afirma, la esencia del anarquismo no es simplemente su oposición al Estado en sí mismo, sino también su lucha práctica y teórica en contra de la dominación en toda su grotesca pluralidad, en donde:

> La teoría anarquista avanzada y desarrollada no se detiene en una crítica a la organización política; ella también se extiende a la investigación de la naturaleza autoritaria de la desigualdad económica y la propiedad privada, las estructuras económicas de carácter jerárquico, la educación tradicional, la familia patriarcal, la clase y la discriminación social y los rígidos roles de género y edad, solo por mencionar algunos de los temas más importantes.

En este orden de ideas, reducir el anarquismo a una tendencia política en contra del Estado constituye un esfuerzo deliberado por excluir al anarquismo de su lugar en un movimiento socialista mucho más amplio. Esto tiene sentido desde una perspectiva marxiana, en la medida en la que les permite a los marxistas presentarse como la única opción anticapitalista seria.

El momento actual del neoliberalismo y su énfasis en la existencia de Estados de mínima extensión y la responsabilidad individual no persuade a los marxistas para que reevalúen la poca atención que le prestan a las ideas anarquistas y el énfasis que le dan en su interpretación del

anarquismo a la abolición del gobierno. El neoliberalismo ha tenido, precisamente, el efecto contrario, donde su inequívoca destrucción de las prestaciones sociales, su aparente reconstitución del poder de clase y su cada vez más obvia exacerbación de la desigualdad le han dado un nuevo aire al análisis marxiano. Aun así, mientras que la retórica anti-estatal del neoliberalismo y las nociones contradictorias de "anarco-capitalismo" y "anarquismo de libre mercado" parecerían agregar a las críticas marxianas al anarquismo, la única cosa que aquí parece alimentarse es una falacia argumentativa. Como alguna vez el anarquista y adversario de Karl Marx, Mikhail Bakunin (citado por Leier, 2006: 190) advirtió "la libertad sin socialismo es privilegio e injusticia. El socialismo sin libertad es esclavitud y brutalidad". Entonces, la apropiación de la palabra 'anarquismo' por la extrema derecha en el espectro político se hace en los términos más simples y reduccionistas, ignorando la filosofía tras el anarquismo y su compromiso anti-capitalista. 'Somos comunistas', declaró Kropotkin (2002 [1887]: 152):

> Pero nuestro comunismo no es el de la escuela autoritaria: Es un comunismo anarquista, un comunismo sin gobierno, un comunismo libre. Es una síntesis de los dos grandes fines perseguidos por la humanidad desde el inicio de la historia – libertad económica y libertad política.

Inspirado por el pensamiento visionario de Kropotkin y la pasión de Reclus por la justicia social, este ensayo hace un reclamo por una geografía radical, un reclamo que está más en línea con la etimología de lo radical y se enfoca en las raíces del anarquismo que estos dos grandes pensadores trajeron a la luz de la praxis geográfica. Ubico este artículo al lado del reciente interés que ha despertado esta reactivación radical y se ha materializado en las ediciones especiales sobre geografías anarquistas que han publicado las revistas *Antipode* (Springer et al.,2012) y *ACME* (Clough & Blumber, 2012) y espero abrir un diálogo que evalúe el resurgimiento de la importancia del anarquismo en la praxis geográfica. En particular, demuestro cómo el anarquismo va más allá de una interpretación simplista de una filosofía que solo se ubica en contra del Estado y delineo las problemáticas que produce el perpetuar esta noción. Luego, me enfoco en la división que existe entre el pensamiento anarquista y el pensamiento marxiano al plantear la pregunta por el monopolio, destacando el modo en el que el anarquismo rechaza esta lógica, mientras que el marxismo mantiene algunas contradicciones en este aspecto, en especial en términos de su visión del proletariado centrada en la clase y su papel *vis-à-vis* en la transición al socialismo. A continuación, concentro mi atención en la cuestión de la revolución, que ha estado al frente de las inquietudes de los geógrafos radicales, incluyendo el reciente llamado de Neil Smith (2010) por revivir el imperativo revolucionario. Cuestiono la sabiduría de esta afirmación haciendo una distinción entre los conceptos de revolución e insurrección, en la que el primero permite adoptar el proceso y la política prefigurativa, mientras que el último es criticado con base en su implícita política de la espera, su lógica totalizadora y sus tendencias a-geográficas. La motivación primaria es la de sugerir que una geografía radical haría bien en empezar un proceso de re-involucramiento con el pensamiento y la práctica anarquista debido a que hay

una cierta vitalidad en esta posición filosófica que hace falta en los análisis marxianos contemporáneos en los que se continúan repitiendo un conjunto particular de ideas –como el vanguardismo y una dictadura del proletariado– que ya hace mucho tiempo pasaron su fecha de expiración. En este orden de ideas, dejemos tomar el hacha y hacer espacio para las semillas que se encuentran bajo la nieve al desacreditar algunos de los mitos acerca del anarquismo; ¡la primavera ya está cerca y un bosque de prejuicios nos espera!

Más allá del estadocentrismo

> "El Estado… y el capitalismo son hechos y conceptos que no podemos separar el uno del otro. En el transcurso de la historia estas instituciones se han desarrollado, apoyado y reforzado entre sí. Están conectados entre sí –no como meros accidentes coincidentes. Están unidos entre sí por las conexiones de causa y efecto".
>
> Peter Kropotkin 1995[1908]: 94)

En términos generales, cualquier marxista está simplemente diciendo tonterías cuando proclama que los anarquistas ven al Estado como "el eje del mal" o ven la destrucción del Estado como la "principal idea" del anarquismo. De hecho, son más bien los marxistas, en lugar de los anarquistas, los que tienen una visión estrecha sobre la liberación social. Concentrándose casi exclusivamente en la clase (económica) como fuente de explotación, se ciegan a sí mismos frente a otras formas de explotación y dominación que pueden existir independientemente de las relaciones de clase (económicas). Ian McKay (2008: 112)

El geógrafo político Peter Taylor (1991a: 214-215) declaró una vez que él era abiertamente simpatizante con la posición "política" anarquista y buscó "localizar al anarquismo dentro de un espectro amplio de crítica radical". El trabajo de Taylor es útil en tanto que rastrea la evolución de las ideas anarquistas de vuelta al movimiento socialista de inicios de 1800, en el que las distinciones son borrosas; al tiempo que entiende las eventuales astillas que surgieron durante la I Internacional en 1864 y su magnificación gracias a la ruptura que tuvo lugar entre Marx y Bakunin en 1870. Sin embargo, su recuento desarrolló también una caricatura particular del pensamiento anarquista, posicionándolo en una visión aislada y singular, preocupada casi exclusivamente en el Estado. Taylor (1994, 1996) tuvo mucho que decir sobre el "estadocentrismo" a lo largo de 1990, así que es peculiar verlo proyectar esta noción del pensamiento anarquista. Su argumento dibuja una serie de falsas dicotomías que dispone las perspectivas socialistas, nacionalistas, feministas y anarquistas en cajas aisladas desde las que su exclusiva prioridad es desafiar el capitalismo, el imperialismo, el patriarcado y la autoridad del Estado, respectivamente. Esta rígida codificación permitió a Taylor (1991a: 225) concluir: "no necesitamos un "nuevo anarquismo" basado en las nuevas circunstancias materiales de finales del siglo XX, sino un movimiento combinado donde las cuatro formas de lucha sean mutuamente respetadas". Lo más extraño es que Taylor (1991a: 660) se contradice explícitamente a sí mismo en la revisión de un libro publicado el mismo año, en el que argumenta que existe "la urgencia y la justificación para un nuevo anarquismo". De cualquier manera, la lectura sobre el anarquismo de Taylor es problemática.

Clark y Martin (2004: 95) notan que las críticas coinciden a veces en expresar que el pensamiento anarquista "ha enfatizado su oposición al Estado hasta el punto de negar la hegemonía real del poder económico". Esta interpretación se alza, quizás, desde una distinción simplista que se centra en el foco del anarquismo sobre la dominación política y la atención marxista sobre la explotación económica. De haber dado, Taylor, una lectura más generosa al pensamiento anarquista a lo largo de toda su trayectoria histórica, habría reconocido que, mientras la cuestión del Estado está ciertamente en la delantera del pensamiento anarquista, no es su único ámbito de preocupación, ya que el anarquismo tiene tanto interés en erosionar el poder de clase, equilibrando los cruces culturales y reformando las relaciones de género, como el que tiene en subvertir el dominio del Estado. Anarquistas como Bakunin (2005 [1873]), Kropotkin (1994 [1912]), Reclus (Fleming, 1996) y Emma Goldman (1969 [1917]) demostraron hace ya muchos años que estos elementos son escasamente nuevos para el anarquismo, ya que cada uno estaba igual de preocupado que los demás frente a los desastrosos efectos del capitalismo, así como respecto a la tiranía del Estado.

De hecho, dado que Proudhon fue la primera persona que alguna vez se declaró a sí misma como anarquista, parece realmente extraño el sugerir que el Estado sea la única preocupación del anarquismo. "*¿Qué es la propiedad? o una indagación en los principios del Derecho y del Gobierno*" fue la ópera magna de Proudhon, en la que su respuesta: "*la propiedad es un ladrón*", se convirtió en un grito unificador contra el capitalismo y en una característica definitoria temprana del movimiento anarquista. Más recientemente, un nuevo grupo de geógrafos anarquistas ha avanzado en una comprensión compleja del anarquismo. Anthony Ince (2010: 294) expone que el "Anarquismo holístico" –el reconocimiento de los diferentes factores que influyen y se alimentan unos a otros como interrelacionados e inseparables en los sistemas capitalistas– es idealmente adecuado para la refutación del capitalismo desde el terreno de la disciplina geográfica; en tanto que Springer (2012: 164) argumenta que "la promesa de los geógrafos anarquistas reside precisamente en sus habilidades para pensar integralmente y de allí rechazar el darle prioridad a alguno de los múltiples aparatos de dominación, en la medida en que son irreducibles los unos a los otros." Mientras que Taylor en su mesurado grado de apoyo al anarquismo, presentando de forma desafortunada al Estado como única preocupación del mismo –en vez de apreciarlo como una forma múltiple, permanente y proteica de crítica de todas las formas de dominación– contribuye realmente a las confusiones ideológicas que justifican a los así llamados anarcocapitalistas, así como a la cruda retórica que los detractores del anarquismo han empleado para desacreditarlo.

El vínculo del anarquismo a nada más que al rechazo del Estado se basa en la idea de que los ideales anarquistas enraizan con la falta de organización que abraza el caos. Sin embargo, anarquismo no es sinónimo de caos o colapso, así como tampoco es antónimo de organización. Consiste más bien, en una reinvención comprometida con la cotidianidad a través del deseo de crear nuevas formas de organización y de "redes horizontales, en lugar de estructuras verticales como son los Estados, partidos o corporaciones. Redes basadas en principios de

descentralización y consensos democráticos no jerárquicos" (Graeber, 2002: 70). La organización no sólo facilita la solidaridad y la ayuda mutua, sino que es condición *sine qua non* de la vida social, y tal como Errico Malatesta (1977 (1897): 84) una vez apuntó:

> (...) la por largo tiempo, opresión de las masas por un pequeño grupo de privilegiados, ha resultado de la incapacidad del oprimido para organizarse con otros para la producción, para la diversión y para las posibles necesidades de defensa contra quienes deseen explotarlos y oprimirlos. El anarquismo existe para remediar este Estado de cosas.

En otras palabras, cuando se concibe como un proceso, empezamos a reconocer que el anarquismo está profundamente enlazado con la sustancia de la humanidad, la cual demanda una comprensión histórica que vaya más allá de los tropos simplistas (Bookchin, 1996). Es en el espíritu de búsqueda de nuevas formas de organización en el que las geografías anarquistas se han visto revitalizadas últimamente, enfatizando en una ética del "hazlo tú mismo", de la autonomía, la acción directa, la democracia radical y la no mercantilización (ver Clough and Blumberg, 2012; Springer et al., 2012), las cuales se extienden más allá de la mera oposición al Estado.

Cómo debería organizarse el anarquismo y qué formas de acción se necesitan, si no es a través de un Estado centralizado, son dos de las más famosas cuestiones hechas a los anarquistas. Muchos anarquistas, yo incluido, dudan a menudo al momento de describir una sociedad anarquista en detalle, y aunque esto normalmente es interpretado como una forma de evadir el asunto, hay una buena razón para tal evasión. El anarquismo no consiste en bocetar marcas sociopolíticas para el futuro, sino en identificar las tendencias sociales en las que se encuentren las posibilidades del aquí y el ahora. De acuerdo con esto, los ejemplos de alternativas viables anarquistas son casi infinitos. La organización anarquista está solamente limitada por nuestra imaginación, y los únicos criterios con los que proceder son aquellos relativos a los procedimientos no jerárquicos y libres de autoridad externa (Graeber, 2004). Esto podría incluir casi cualquier forma de organización, desde una brigada voluntaria de seguridad contra el fuego, a jardines comunitarios alimentarios, hasta cooperativas para vivienda, o colectivos de tejedores para ropa. Más que un cuerpo político central, los anarquistas conciben la organización social como agrupamientos locales voluntarios que mantienen la autonomía a través de sistemas descentralizados de autogobierno, de todos los tamaños y grados, que coordinan actividades y redes para múltiples propósitos a través de la libre federación. La pirámide coercitiva de las dinámicas estatales es reemplazada por una malla de libres asociaciones en las que cada localidad es libre de perseguir sus propios acuerdos sociales, culturales y económicos. El sistema global postal provee algunas pistas acerca de cómo podría funcionar esto, ya que como asociaciones locales pueden sindicarse para desemplear distintas funciones complejas sin uniformidad ni excesiva burocracia. Los servicios postales no funcionan a través de una autoridad mundial central sino a través de acuerdos voluntarios entre diferentes oficinas postales, en diferentes países (Ward, 2004).

Los humanos siempre han vivido en sociedades, y aunque la regla formalizada gracias al Estado es un fenómeno

bastante reciente en nuestra larga historia, necesitamos sin embargo recordar que no es sino "una de las muchas formas de vida social" (Kropotkin, 2002 [1898]: 131). Necesitamos voltear radicalmente nuestras mentes, ya que una organización anarquista no reemplaza los mecanismos de los Estados arriba-abajo ya que no busca sustituirlos. Se trata de que las personas abolan esos mecanismos, de construir lo que necesitan para sí mismos, libres de coerción o autoridad impuesta. A lo largo de la historia de la humanidad las personas se han auto-organizado colectivamente para satisfacer sus propias necesidades. La organización bajo el anarquismo no es diferente en este sentido. Tal y como Colin Ward (1973: 28) contempla,

> (...) dada una necesidad común, una colectividad de gente podrá, por acierto y error, por improvisación y experimentación, evolucionar y crear un cierto orden de la situación –este orden será más duradero y más íntimamente relacionado con sus necesidades que cualquier otro orden que una autoridad externa pueda proveer.

Esta perspectiva se deriva de la observaciones de Kropotkin (2008 [1902]) sobre la historia de la sociedad humana, en las que documenta la centralidad de la cooperación ligada a la vida diaria y la describe como "ayuda mutua". Aunque diferencia época y lugares, la ayuda mutua era y sigue siendo un presente continuo en las sociedades humanas, incluso si su desarrollo no es uniforme y si las formas que toma son contextualmente específicas. En ciertas épocas, en momentos particulares, la ayuda mutua ha sido central para la vida social; mientras que en otras épocas, las geografías de la ayuda mutua han sido sepultadas bajo la dominación, la violencia y la competición. Sin embargo, a pesar de las condiciones adversas, la ayuda mutua está siempre presente, y

> (...) en el momento en que paramos de considerar todas las formas de acción solamente por su función reproductora, en últimas, de las formas de inequidad del poder, seremos capaces de ver también que las relaciones sociales anarquistas y las formas no alienadas de acción nos rodean por todos lados (Graeber, 2004: 76).

La provisión de bienestar social no tuvo su origen en el Estado; sino que evolucionó desde una vasta red de sociedades cooperativas y de organizaciones de ayuda mutua que se expandieron a través de la cultura de la solidaridad de las clases obreras en el siglo XIX (Ward, 2004: 27). De este modo, la ayuda mutua no es un hipotético modelo según el cual podrían funcionar las sociedades; está ahora mismo sucediendo, proveyendo oportunidades de unidad y emancipación.

A diferencia de los marxistas, quienes ven la historia en términos utilitaristas (Springer, 2012), los anarquistas reconocen que los medios y los fines no pueden separarse. El proyecto anarquista entonces es uno que se alinea con el feminismo en la medida en que es un intento de promover la feminización de la sociedad gracias a la extensión de la cooperación, la equidad, la compasión y el compartir, lo que constituye relaciones de mutua ayuda y contrastan con la agresión, el racismo, la explotación, la misoginia, la homofobia, el clasismo y la competencia características de nuestras sociedades masculinas dominantes (Goldman, 1969 [1917]). El anarquismo no traza una línea o propone un modelo, sino que apunta hacia una estrategia que rompa

los vínculos de la coerción y las cadenas de la explotación, abarcando un infinito número de actos diarios de resistencia y cooperación. Cooperativas de cuidado de los niños, partidos ciudadanos, jardines medicinales, redes de aprendizaje, flash mobs, comedores comunitarios, grupos no escolarizados, medios de comunicación colectivos independientes, movimientos ocupas, bancos de tiempo, organizaciones de acción directa, redes de intercambio de datos peer2peer, talleres de costura, movimientos ambientalistas, sabotajes técnicos, redes de ayuda espontánea ante desastres, sesiones culturales improvisadas, ferias de libros, radios comunitarias, coaliciones de construcción, hacking colectivo, recolección de bienes en las basura, estrategias vecinales de intercambio, asociaciones de inquilinos, organizaciones laborales y ocupaciones ilegales son todas anarquismo en acción, cada una de ellas con deliberadas implicaciones espaciales, y esto no es más que la punta del iceberg. Así que, ¿qué formas de acción toma el anarquismo? "*Todas las formas*" respondió Kropotkin (2005 [1880]: 39),

> Efectivamente, las más variadas formas dictadas por las circunstancias, temperamento y los medios disponibles. Algunas veces trágicas, otras cómicas, pero siempre audaces; algunas veces colectivas, otras sencillamente individuales; esta política de la acción no rechazará ninguno de los medios a disposición, ningún fenómeno de la vida pública, con el fin de mantener vivo el espíritu, de propagar y encontrar expresiones para la inconformidad, para excitar el odio contra los explotadores, para ridiculizar al gobierno y exponer sus debilidades, pero por encima de todo y siempre, a través de ejemplos reales, para despertar el coraje y el afán de espíritu de revuelta.

Debería estar claro entonces que la práctica de la ayuda mutua, la cual reside en el corazón del anarquismo, es tanto la crítica al capitalismo, al imperialismo, y al patriarcado, como a la autoridad que proclama el Estado.

La problemática de alinear al anarquismo a nada más que a una práctica y pensamientos antiestatales, sirve en últimas para marginalizar esta trayectoria particular del pensamiento socialista, mostrándola menos viable o desiderable entre aquellos que podrían simpatizar con los planteamientos anarquistas. Esta estrategia intenta insuflar al marxismo de un cierto peso crítico del que supuestamente otros pensamientos de izquierda, tales como el anarquismo, carecerían; cuando en realidad –como pronto veremos en la siguiente sección– ambos, anarquismo y marxismo, nacen de la mismas raíces de crítica socialista, sólo que eventualmente tomaron diferentes direcciones respecto al rol del Estado. No obstante, esta divergencia no implica que el anarquismo se despojara de todo su contenido para convertirse en una ideología anti-Estado, tal y como algunos marxistas asumen. Desafortunadamente, el vínculo histórico del anarquismo con el socialismo no ha impedido que los marxistas sigan sugiriendo que las ideas anarquista conducen hacia un futuro neoliberal (ver Dean, 2012a; Harvey, 2012b). Una ilusión que ha sido exacerbada por los conservadores; particularmente en los EEUU y su infame apropiación del término anarquista para significar su propia demonización del Estado, de tal forma que el capital pueda desarrollarse sin restricciones. Tales lecturas son distorsiones profundas

del anarquismo como filosofía política, conscientemente involucradas en caricaturizar por desinformación las mismas raíces anticapitalistas del anarquismo.

Y es que todavía los marxistas, comenzando por Engels, han repetido hasta la saciedad el mito de que los anarquistas consideran al Estado como el principal enemigo:

> Desde la perspectiva de Bakunin, la lucha contra la mayor concentración de poder en la sociedad, el Estado, no era menos necesaria que la lucha contra el capital. Engels sin embargo, expuso el asunto de una manera diferente argumentando que para Bakunin el Estado era el principal enemigo, como si éste no sostuviera que el capital también era un enemigo y que su expropiación era condición necesaria, sino suficiente, para la revolución social… Por lo tanto [el apunte de Engels] distorsiona el argumento de Bakunin, el cual considera al capital como un mal que necesita ser abolido (Gouldner, 1982: 863-864, énfasis original).

En síntesis, el anarquismo contiene tanta crítica al capitalismo como el marxismo puede proclamar para sí mismo, siendo la primera diferencia que el marxismo insiste en trabajar sobre algunas formas particulares de monopolio, mientras que el anarquismo rechaza verse inmerso en tal práctica excluyente.

Acerca de los monopolios

> Uno no puede redistribuir la riqueza sin primero convertirse en el dueño de toda ella; redistribución es, en últimas, monopolio.
>
> Anselme Bellegarrigue (1848: s.p.)

> Fue en este punto –la necesidad de derribar el monopolio– en el que vino la separación de sus caminos. Aquí la vía se bifurcó. Se dieron cuenta que tenían que girar hacia la izquierda o hacia la derecha –seguir, o la senda de la autoridad o la senda de la libertad. Marx fue por un camino, Warren y Proudhon por el otro. Así nacieron el Estado Socialista y el Anarquismo."
>
> Benjamin Tucker (2005 [1840]: 7)

Que el anarquismo está fuertemente imbuido de la práctica y el pensamiento socialista ha sido verdad desde su origen como filosofía política, cuando Pierre-Joseph Proudhon (2008 [1840. 241) se convirtió en la primera persona en declarar: "*soy anarquista*". A parte de Pierre Leroux, Marie Roch, Louis Reybaud y Robert Owen, Proudhon es considerado acertadamente un preeminente padrino del socialismo. Sus ideas fueron tan influyentes a finales del s. XIX en Francia que resulta imposible desligar su crítica de la propiedad, del movimiento libertario que resultó en la Comuna de París de 1871 (Archer, 1997). Al igual que Marx (1976 [1867]) pero casi tres décadas antes que él, Proudhon (2008 [1840]: 116, énfasis original) anticipó que los capitalistas engañaban a sus trabajadores porque estos últimos producían más valor que lo que se les reconocía vía salario laboral y que de acuerdo con esto, eran los trabajadores los que éticamente estaban designados a tener control de los medios de producción:

> Cualquiera de los trabajadores es un propietario… Y cuando digo propietario, no me refiero simplemente (como hacen nuestros hipócritas economistas) a propietario de su subsidio, su salario o paga. Me refiero a propietario del valor que genera, y del cual sólo el patrón se aprovecha. Como todo esto se relaciona con los salarios y la distribución de los productos… muchas personas hablan de admitir que los trabajadores compartan los productos y los beneficios; pero en sus mentes esto es pura benevolencia: ellos no parecen comprender –quizás nunca lo sospecharon– que es un derecho natural, inherente al trabajo e inseparable de la función del productor… Esta es mi proposición: el trabajador retiene, incluso después de recibir su salario, el derecho natural sobre la propiedad o cosa que ha producido.

Proudhon identificó en el corazón de la explotación capitalista, la posibilidad de producir sin trabajar, una idea que anticipó lo que Marx y Engels vendrían a llamar después como la apropiación de la plusvalía (Erenberg, 1996: 55). Igualmente, Proudhon (2008 [1840]) se opuso a todos los ingresos no provenientes del trabajo, incluidas las rentas, dividendos, intereses y beneficios. De hecho, cualquier conocedor de ambos, reconocería que el primer volumen de *El Capital* (1976 [1867]) recapitula muchas de las ideas primero presentadas en "¿Qué es la propiedad?" de Proudhon (2008 [1840]) pero sin el debido reconocimiento. A diferencia de los marxistas, quienes han prestado poca atención a la gran deuda legada por Proudhon a la propia visión de Marx, altamente distorsionada ya que fue "casi siempre tratado con desprecio"

(Mackay, 2011: 65); los anarquistas continúan involucrándose en el trabajo de Proudhon y han sido conscientes de que encontraron "la doctrina de la plusvalía, ese gran "descubrimiento científico" del cual los marxistas están tan orgullosos, en los escritos de Proudhon" (Rocker, 1925: s.p.).

Pocos marxistas son conscientes de esta historia, y efectivamente uno de los lectores de este ensayo llamó a esa deuda intelectual de Marx hacia Proudhon un "reclamo absolutamente absurdo", pero es difícil de argumentar con la evidencia de que "las discusiones de Marx sobre las ideas de Proudhon abarcan casi por completo su carrera" (Thomas, 1980: 193). Marx, al igual que Proudhon antes que él, argumentó que abolir los intereses intrínsecos del capital era destructivo para el capitalismo. Marx, al igual que Proudhon antes que él, diferenció entre posesión y propiedad privada argumentando que las cooperativas deberían reemplazar a las firmas capitalistas. Marx, al igual que Proudhon antes que él, consideró que las clases trabajadoras deberían emanciparse por sí mismas. Marx, al igual que Proudhon antes que él, identificó a la propiedad como el sometimiento del trabajo de los otros mediante la apropiación. Marx, al igual que Proudhon antes que él, vio el movimiento de las cooperativas como necesaria para la transición desde el capitalismo y el reconocimiento de la necesidad de las tierras y los lugares de trabajo comunales. Marx, al igual que Proudhon antes que él, proclamó la necesidad de un "socialismo científico". Marx, al igual que Proudhon antes que él, argumentó que el Estado era un instrumento de la clase dominante, aunque ellos diferían en la temporalidad de la dictadura del proletariado como condición necesaria para la abolición del Estado.[2]

Bajo esta perspectiva, es extremadamente peculiar que muy pocos geógrafos hayan involucrado con Proudhon, hasta que recordamos que Marx logró su reputación ridiculizando el entonces bien conocido socialismo a través de una distorsionada perpetuación de su pensamiento (Vincent, 1984: 230), usando la fama de Proudhon para conseguir que la gente leyera el trabajo del hasta ahora desconocido pensador radical. Claramente aburrido de las extravagancias de Marx, Benjamin Tucker (1883: 2) señaló que Proudhon demostró al mundo tanto "la persistente lucha de clases en sucesivas manifestaciones históricas" como "la tendencia y consecuencias de la producción capitalista… una y otra vez durante los veinte años que precedieron a la publicación de "*Das Kapital*". Pero de nuevo otra vez tal y como expone Ian Mackay (2011: 70) irónicamente, "todo esto pudo ser una coincidencia entre grandes mentes pensando parecido –con una llegando a la misma conclusión que la otra unos pocos años después de que la otra se expresara por escrito". Y es de este modo que sólo encontramos fugaces referencias a Proudhon en el trabajo de Harvey, hasta su último libro en París, donde los socialistas franceses pueden difícilmente ser evitados (Harvey, 2013)[3]. Esta omisión, proveniente de "las persistentes confusiones relativas al pensamiento de Proudhon, resultantes de la continua reverencia al trabajo de Marx, y como resultado, de su valoración de Proudhon" (Vincent, 1984: 230), establece el tono de la geografía radical, claramente visible en el número de artículos que encontramos haciendo referencia a las premisas del socialismo en las revistas de geografía humana desde la publicación del mayor trabajo marxista de Harvey (1973) hace

cuatro décadas. Marx claramente ha monopolizado la atención colectiva de la disciplina (ver tabla 1). Tal y como Edward Hyams (1979: 92) escribe: "ningún buen marxista ha tenido que pensar sobre Proudhon. Ellos tienen su propia leche materna, un "juicio inapelable"… Para la esencia del marxismo… es la autoridad"[4]. Extraño como pueda parecer, los escritos recogidos prueban que Proudhon sugirió muchas de las claves del marxismo (Mackay, 2011). Proudhon, el anarquista, jugó acordemente un rol decisivo en el desarrollo del pensamiento marxista, y aunque los marxistas tiendan a reclamar la Comuna de París para ellos, como primer intento ampliamente reconocido de toma de poder por los trabajadores durante la Revolución Industrial, la influencia de Proudhon es innegable (Hyams, 1979).[5]

Los debates sobre las políticas de la Comuna de París y sus efectos, asientan aún más las divisiones entre anarquistas y marxistas, completando la fragmentación de las ideas socialistas, las cuales empezaron a diverger incluso antes de la I Internacional en 1864. Kropotkin (1998 [1885]: 97) por ejemplo, quedó consternado con el desvío de la Comuna de las ideas antiestatistas de Proudhon cuando, "en el momento de proclamar la Comuna libre, la gente de París exigió un principio esencial del anarquismo… sin embargo, algo los detuvo en el camino… y terminaron perpetuando el viejo principio de gobierno, entregando su autonomía a un Consejo Comunal copiado de los viejos consejos municipales". La principal división entre anarquismo y marxismo emerge consecuentemente entre la consideración de necesitar líderes –o una vanguardia– y la cuestión de la revolución en sí misma (ver más adelante), así como del grado de autonomía permitido a los trabajadores en cualquier coyuntura post-revolucionaria y el íntimamente relacionado asunto del monopolio de la violencia.

Los anarquistas rechazaron tal monopolio sobre la premisa de que la violencia es ante todo la dimensión primaria del poder estatal y, en consecuencia, de cualquier Estado, controlado por la burguesía o capturado por los obreros, lo que haría que funcionara inevitablemente como un instrumento de dominación de clase. Por el contrario, los marxistas creían que debido a que una clase minoritaria gobierna la mayoría de las sociedades antes del socialismo, la consecución de una sociedad sin clases requiere que la clase previamente desfavorecida adquiera el monopolio y la capacidad superior de violencia. Como Bakunin (1953 [1873]: 288) afirmó:

> Los marxistas sostienen que sólo una dictadura –su dictadura, por supuesto– puede crear la voluntad del pueblo, mientras que nuestra respuesta, la de los anarquistas, es la siguiente: Ninguna dictadura puede tener otro objetivo que el de auto-perpetuación. Puede engendrar solamente la esclavitud en la gente que la tolera; la libertad sólo puede ser creada por la libertad, es decir, por. . . la rebelión por parte del pueblo y libre organización de las masas trabajadoras de abajo hacia arriba.

El deseo de derribar el Estado y crear un sistema socialista liberado a través del poder despótico es, pues, una contradicción, al igual que la noción marxiana relacionada con marchitar el Estado. Bakunin (1953 [1873]: 288) reconoció esto cuando señaló:

> Si su Estado va a ser un Estado genuino del pueblo, entonces ¿por

Revista	Engels	Kropotkin	Marx	Proudhon	Reclus
Anales de la Asociación de Geógrafos Americanos	45	19	180	5	20
Antípoda	173	41	560	24	18
Geografía Económica	16	1	101	0	0
Medio Ambiente y Planeación A	46	5	207	0	6
Medio Ambiente y Planeación D	54	6	223	3	6
Geoforum	34	7	154	3	9
Revista de Geografía Económica	4	0	23	1	0
Geografía Política/ Geografía política (Quincenal)	37	10	212	4	18
Progreso en Geografía Humana	37	17	208	4	19
Transacciones del Instituto de Geógrafos Británicos	38	7	118	0	6
Geografía Urbana	30	2	67	2	0
Total	514	115	2053	46	102

Tabla 1. Número de artículos en los que son citados referentes tempranos del socialismo dentro de revistas de geografía desde 1973.

Recurso: Compilado por el autor.

Nota: Geografía política Quincenal se convierte en Geografía Política en 1992.

> qué debería disolverse?... Dicen los marxistas que este yugo de Estado –la dictadura– es un medio de transición necesario para alcanzar la emancipación del pueblo: anarquismo o libertad, es el objetivo; el medio es el Estado o la dictadura. Así, para liberar a las masas trabajadoras, primero es necesario esclavizarlas.

Tal vanguardismo y notoria inconsistencia horrorizó a los anarquistas y se convirtió en la división fundamental entre los socialistas. El análisis económico de Marx se basa en la noción de explotación, donde otras formas de opresión, o lo que los anarquistas llaman "dominación", son reducibles al conflicto de las relaciones de clase. No hay espacio para la opresión de género, la homofobia, la discriminación racial u otras jerarquías sociales que deben ser tenidas en cuenta en un análisis separado dentro de una visión estrictamente marxista. Estas luchas no se ven dentro de su propia integridad más allá del problema ostensiblemente más fundamental de la explotación capitalista y por lo tanto la fuerza del punto de vista de Marx es su insistencia de que el análisis final de una sociedad es el de sus relaciones económicas. "Si

hay un solo sitio de opresión, un punto de Arquímedes sobre el cual se mueven la historia y la lucha, entonces aquellos que están más familiarizados con ese punto son los que están mejor posicionados para supervisar la lucha y la resistencia" (mayo de 2008: 80). Así, la idea de la vanguardia es inextricable del marxismo precisamente porque mantiene una perspectiva clasicista en la que los marxistas sostienen que la explotación económica debe monopolizar nuestros análisis de la opresión. Pero si, por el contrario, la dominación se considera múltiple, una lectura que la geografía exige en realidad, ya que no existe un sitio único de opresión y el capitalismo nunca puede reclamar una hegemonía totalizadora y monolítica, entonces la distinción entre una clase intelectual y las masas es más difícil de sostener.

Una vez que reconocemos múltiples sitios de opresión y múltiples patrones de dominación que se pliegan dentro, fuera y a través del día a día, las geografías de la rebelión se vuelven mucho más difusas que una sola revolución basada en la clase. Esto no quiere decir que las redes de solidaridad no pueden ni deben construirse sobre una base voluntaria de afinidad, sino que es una acusación contra la idea de que una vanguardia representa de alguna manera nuestra esperanza colectiva, en lugar de sus propios intereses egoístas.

Esta línea de la crítica revela un sentido adicional del monopolio que el marxismo suscribe en la forma de universalizar el proletariado y de demandar esa ontología como el motor de la emancipación para toda la humanidad. Esa perspectiva centrada en la clase es problemática precisamente porque la identidad es mucho más burlona de lo que muchos marxistas quieren admitir, y sin embargo el marxismo como filosofía se presenta como un firme asidero sobre cómo pueden movilizarse las solidaridades y desde donde deben ser impulsadas. En este sentido, su vanguardismo vuelve a ser evidente. Esto sugiere los límites en el pensamiento marxista, que se concentra en explicar la transición del capitalismo al socialismo, o de una sociedad de clases a una sociedad sin clases.

Es importante recordar que la explicación marxista se desarrolló casi por entero por analogía con la transición del feudalismo al capitalismo, es decir, de una sociedad de clases a otra. Esto plantea una pregunta clave acerca de la utilidad del análisis marxista: ¿es posible explicar y dar cuenta de la transición de una sociedad de clases a una sociedad sin clases mediante la misma dialéctica que explica la transición de una sociedad de clases a otra? Como Murray Bookchin (2004 [1986]) anotó, hay diferencias muy significativas entre el desarrollo de la burguesía bajo el feudalismo y el desarrollo del proletariado bajo el capitalismo, que Marx no pudo anticipar ni reconocer. Esta es una poderosa crítica de la epistemología marxista, que va más allá de la abstracción para penetrar en la materialidad concreta de cómo se opera la revolución. También explica de alguna manera por qué el Estado no se marchita realmente bajo el marxismo, una vez puesto en práctica, y por qué un personaje burgués permanece atrincherado en el nuevo Estado socialista. Tan pronto como se capturan los reinados del Estado, el marxismo se convierte en mera ideología, asimilada a formas avanzadas del movimiento capitalista de Estado como vimos en la Unión Soviética y su eventual colapso, y como se ha hecho evidente en la China contemporánea. Entonces, cuando Bookchin (2004 [1986]:17) decía,

"Por una increíble ironía de la historia, el 'socialismo marxista' resulta ser en gran parte el mismo capitalismo de Estado que Marx no pudo anticipar en la dialéctica del capitalismo", es difícil descartar su carga cuando el registro empírico verifica su valoración.

Mientras que el marxismo representa el borde vanguardista-estatista del espectro político socialista, o al menos acepta el Estado en términos utilitarios como medio para terminar con una dictadura supuestamente provisional del proletariado, el anarquismo es el dominio del socialismo libertario y rechaza la idea de que los medios violentos pueden justificar o posiblemente conducir a una condición emancipada. Dicho de otra manera, ser anti-estatista dentro del dominio del pensamiento socialista es ser anarquista. Aunque los marxistas autonomistas se opondrían sin duda alguna, criticaré sin embargo las categorías libertarias de afiliación ostensiblemente "marxista" como sinónimo de anarquismo socialista y, por lo menos, "anárquico" en sus perspectivas. En particular, existe una correspondencia significativa entre la anarco-geografía de Kropotkin (2008 [1902]) y Ward (1973), donde se ve que el potencial de una nueva sociedad ya existe dentro de la materialidad del capitalismo y los análisis de los marxistas autonomistas que buscan activamente crear el futuro fomentando alternativas a las relaciones sociales y nuevas formas de ser en su vida cotidiana. (Katsiaficas, 2006; Marks, 2012; Pickerill y Chatterton, 2006). "Como reemplazo de una ortodoxia exhausta y fallida", Harry Cleaver (1992: n.p) señala que los marxistas autonomistas ofrecen un marxismo vibrante y dinámico, "uno que ha sido generado de nuevo dentro de las luchas de las personas reales y, como tal, ha sido capaz de articular al menos algunos elementos de sus deseos y proyectos de auto-valoración". En la búsqueda del futuro en el presente, el enfoque adoptado por los geógrafos anarquistas a la cuestión del capitalismo trascendente encuentra así un terreno común con los marxistas autonomistas para enfatizar las actividades existentes que encarnan la importancia primordial de las formas creativas de cooperación social y formas alternativas de ser.

Los anarquistas y los autonomistas intentan organizar sus actividades productivas de manera que impiden el capitalismo con vistas a romper eventualmente su dominio sobre la sociedad (Gautney, 2009).

Presumiblemente, es por razones políticas derivadas del reciente uso indebido de la palabra anarquismo, por parte de la derecha política, que los marxistas autonomistas han escogido marcos discursivos alternativos para representar a sus ideas. Se puede argumentar que es por razones similares que la etiqueta de "marxista" a veces se deja caer en favor del referente más directo del "autonomista". Cualesquiera que sean las razones de su nomenclatura, existe una correspondencia significativa entre las ideas autonomistas y anarquistas. Clough y Blumberg (2012) proporcionan una útil discusión que traza los matices de estas dos dimensiones del socialismo libertario para llevarlos a la conversación, mientras que Pierpaolo Mudu (2012: 413) traza la historia de cómo y en qué medida las personas vinculadas a las orientaciones anarquistas o autonomistas comparten principios de acción y cómo interactúan los individuos que comparten estos principios. Estas son intervenciones de importancia crítica en la construcción de una solidaridad más amplia para los

mismos principios generales de libertad, afinidad y reorganización de la sociedad a lo largo de un eje horizontal no jerárquico. Los anarquistas y autonomistas emprenden este proceso a través de una re-imaginación de la revolución, donde su base no se encuentra en un momento profundo y generalizado de agitación social y política que se origina en una experiencia supuestamente universal de miseria extendida en una clase particular, sino dentro del locus de insurrección cotidiano y la especificidad contextual de la experiencia vivida.

El problema con la revolución

> El Estado no es algo que pueda ser destruido por una revolución, sino que es una condición, una cierta relación entre los seres humanos, a modo del comportamiento humano; lo destruimos mediante la construcción de otras relaciones, por comportamientos que operan de manera diferente.
>
> Gustav Landauer (2005 [1910]:165)

> La Anarquía Ontológica propone que despertemos y creemos nuestro propio día, incluso a la sombra del Estado, ese gigante pululante que duerme y cuyos sueños de Orden hacen metástasis como espasmos de violencia espectacular.
>
> Hakim Bey (1994:2)

Los geógrafos marxistas han considerado tradicionalmente la revolución como un medio para poner fin a su proyecto político. Esta lectura, sin embargo, ha sido cuestionada últimamente, en particular dentro de los círculos marxistas autonomistas, donde el imperativo revolucionario ha sido cuestionado. Hardt y Negri (2000, 2009) son quizás los proponentes más conocidos de una lectura alternativa a la revolución, con su sugerencia de que nuestros esfuerzos deben centrarse en cierta espontaneidad que ya emana del pueblo y fomenta las interrupciones políticas dentro de las pequeñas grietas que inevitablemente existen dentro de la hegemonía. Esta interpretación tiene una correspondencia significativa con la sensibilidad anarquista y se alinea con aquellos anarquistas que han argumentado en contra de la revolución y a favor de la insurrección. Max Stirner (1993 [1845]: 316, énfasis original) fue uno de los primeros en articular esta idea, sugiriendo que mientras la revolución tiene como objetivo crear nuevos convenios, la insurrección en contraste,

> No nos deja ya hacer nuevos arreglos, sino que nos arregla, y no pone esperanzas brillantes en las "instituciones". No es una lucha contra lo establecido, ya que, si prospera, lo establecido se derrumba por sí mismo; es sólo un trabajo de mí, más allá de lo establecido. Si dejo lo establecido, está muerto y pasa a la decadencia.

En consecuencia, Stirner ridiculizó la noción tradicional de revolución, viendo a aquellos movimientos sociales dirigidos a derrocar al Estado como implícitamente estatistas, en la medida en que, de las cenizas del Estado, pretendían instaurar una nueva sociedad. El desplazamiento de un gobierno a otro no fue una opción viable para Stirner, una idea que los anarquistas han sostenido desde entonces. Aunque algunos anarquistas han seguido empleando el lenguaje de la "revolución", el significado previsto es muy diferente del que le atribuyen la mayoría de los marxistas. La intención de una insurrección algo así como una "revolución de lo cotidiano", donde los individuos se convierten en "insurgentes"

al rechazar las estructuras existentes de dominación y deciden caminar a su manera.

Por consiguiente, Stirner pretendía la insurrección en el sentido etimológico de "elevarse" por encima del gobierno, la religión y otras jerarquías, no necesariamente para derrocarlas, sino simplemente para ignorar estas estructuras al tomar el control de la propia vida individual. Este enfoque es, por supuesto, la esencia misma de la acción directa, que en contraste con la desobediencia civil y su gran gesto de desafío procede sin consideración de autoridad alguna, ya que toda autoridad se considera ilegítima. (Graeber, 2009) La acción directa y la insurrección son sinónimos en tanto que rechazan cualquier noción de vanguardismo e invocan una política prefigurativa en la que el momento espectacular de la revolución es reemplazado por el proceso en curso de crear alternativas en el *aquí* y *ahora* en lugar de esperar a que una identidad proletaria singular se coagule, toda la estructura sea derribada, y resuciten nuevos líderes.[6]

El espíritu marxista del vanguardismo y una concepción centrada en el proletariado como clase ocupan un lugar central en el Horizonte comunista de Jodi Dean (2012a), que, si bien se presenta como un manifiesto para una nueva política colectiva, ofrece una respuesta reaccionaria al lenguaje de la autonomía, la autogestión y el horizontalismo que ha sido tan inspirador para los movimientos sociales contemporáneos. La espontaneidad de "la insurrección que viene"[7] (The Invisible Commitee, 2009) es rechazada y en su lugar Dean (2012 a: 241) regurgita la idea muerta de que la acción colectiva debe constituirse a través de un partido político y debe ser organizada por una vanguardia para dirigir una revolución que en sus propias palabras requiere "disciplina y preparación". Para Dean (2012 a: 242 énfasis original), «Un partido comunista es necesario porque ni la dinámica capitalista ni la espontaneidad de masas producen de manera inmanente una revolución proletaria», que restablece una perspectiva clasista del marxismo.

En otra parte, y en demostrar ignorancia por la historia del socialismo, Dean (2012 b: n.p) dice que "el anarquismo sólo repite la ideología neoliberal, excepto con una oposición, una especie de sabor más dulce". Jugando en la misma retórica oximorónica de los que se llaman anarcocapitalistas, el anarquismo es asombrosamente caricaturizado por Dean como una cifra para el capitalismo. Cómo el enfoque cooperativo del anarquismo ante el cambio social (p. ej. Apoyo mutuo) puede ser considerado "neoliberal" es un misterio al que Dean no responde. Lo que es obvio es que o nunca ha oído hablar de Kropotkin y de los avances de la perspectiva anarco-comunista, o bien la ignora convenientemente para anotarse sus propios puntos políticos. Sin embargo, Dean (2013: n.p) no se detiene en cortar inexplicablemente el anarquismo del socialismo y el del comunismo, sino que también recapitula la caricatura centrada en el Estado del anarquismo

> Lo que importa hoy es la identificación del enemigo principal. ¿Es el capitalismo el enemigo primario o el principal enemigo es el Estado? Los comunistas y los socialistas reconocen correctamente al enemigo primario como capitalismo. El problema con los anarquistas es que muchos de ellos ven al Estado o la conformación del Estado como el enemigo primario.

> Así que no piensan que la toma del Estado –o tratar de expropiarlo de varias maneras al ganar partes de él– es importante. Piensan más en abolirlo completamente. Eso es un error.

El error real en el caso de Dean es considerar que la única forma verdadera de socialismo es marxista y la afirmación falaz de que todas las perspectivas anti-estatales son sinónimos o, al menos, complementos del neoliberalismo, un error que repite Harvey (2012 b). Mientras que la teoría anarquista se ha centrado indudablemente en la libertad individual, donde Stirner (1993 [1845]) puso el punto de partida con *El único y su propiedad*, pero en este punto sólo la distorsión intelectual puede leer aquel tema como precursor de la tiranía privatizadora del neoliberalismo.

Aunque "perseguido a través de setecientas páginas de burla con mano dura e insulto" en la versión íntegra de *La ideología alemana* (Berlin, 1978: 105-106), Stirner no es el autor indicado para defender los privilegios de la clase dominante, ya que su concepción del egoísmo no es precisamente convencional y debe entenderse como la destrucción de los ídolos de todo tipo. La acción directa, la ética del "házlo tú mismo" del anarquismo, expresada a través de los movimientos de ocupas ilegales (Ward, 2004) movimientos indígenas autónomos (Yashar, 2005) movimientos de personas que se reúnen alrededor de centros sociales en movimiento (Hodkinson y Chatterton, 2006), movimientos de trabajadores en cooperativas (Vieta, 2010), y movimientos alter-globalización (Pleyers, 2011) están en consecuencia muy lejos de la homofobia, el sexismo, el racismo y el egoísmo de la derecha libertaria, precisamente porque el anarquismo está arraigado en nociones de afinidad, solidaridad y unión expresadas aquí y ahora a través de las experiencias cotidianas vividas.

La revolución de lo cotidiano es una temática que fue tomada por los situacionistas[8], en la que Guy Debord (1994 [1967]) y Raoul Vaneigem, inspirados por el marxismo, vieron posibilidades para romper con el capitalismo ocurrido en el nivel de la práctica cotidiana y la experiencia vivida. Sin embargo, este aspecto se aleja totalmente del marxismo tradicional. Friedrich Engels (1978 [1872]: 733) no podía ver más allá de su propia y particular versión de la revolución que, efectivamente, era una excusa para el autoritarismo de las ideas marxistas:

> [Los anarquistas] exigen que el primer acto de la revolución social sea la abolición de toda autoridad. ¿Han visto estos señores alguna vez una revolución? Una revolución es ciertamente la cosa más autoritaria que hay; es el acto por el cual una parte de la población impone su voluntad en la otra parte por medio de rifles, bayonetas y medios autoritarios de cañón si es estos que existen; y si el partido victorioso no desea haber luchado en vano, debe mantener esta regla por medio del terror que sus armas inspiran en los reaccionarios.

El objetivo de Engels era desacreditar a los anarquistas y dar credibilidad a la idea de que la dictadura proletaria era el único socialismo viable y, sin embargo, la crítica suena hueca porque pierde la marca de las intenciones anarquistas, que habían sido mucho más profundas y reflexivas de lo que Engels les atribuyó. Proudhon (1846: n.p) se dirigió directamente a esta crítica, donde escribió en una carta a Marx:

> Tal vez usted todavía mantiene la opinión de que ninguna reforma es posible en la actualidad sin un golpe de Estado, sin lo que antiguamente se llamó una revolución y no es nada más que un choque. Esa opinión, que yo entiendo, que excuso, y que discutiría de buen grado, porque la he compartido por mucho tiempo, la he abandonado por completo debido a los estudios más recientes que he hecho. Creo que no tenemos necesidad de ello para tener éxito; y que, por consiguiente, no deberíamos proponer la acción revolucionaria como medio de reforma social, porque ese pretendido medio sería simplemente un recurso a la fuerza, a la arbitrariedad, en suma, a una contradicción.

En particular, es la violencia y el autoritarismo de la revolución lo que llevó a Proudhon a repensar dónde debía alinearse una filosofía anarquista y, por lo tanto, la revolución fue abandonada de su vocabulario. Un gran número de anarquistas han seguido ese ejemplo, abandonando las contradicciones inherentes a la violencia de la revolución y adoptando una visión del anarquismo donde la preocupación principal es la construcción de una sociedad pacífica e igualitaria. Tucker (1926: 71) argumentó que "la fuerza no puede preservar la anarquía; ni puede traerla. De hecho, una de las inevitables influencias del uso de la fuerza es posponer la anarquía", mientras Ethel Mannin (2009 [1994]:73) escribió que:

> La historia de la revolución sangrienta en todas partes es la historia del fracaso... La gente no debe ser golpeada en ella; perdura lo que la pasión del deseo hacia la multitud fecunda en el espíritu humano; lo que se impone por la fuerza no tiene raíces, y no puede durar.

No obstante, hay ambivalencia con respecto a la violencia en la tradición anarquista, incluso si "todos los anarquistas esperan una sociedad pacífica y no violenta" (Marshall, 1992:636). Mientras que la historia del anarquismo muestra momentos de compromiso violento, particularmente durante la era de propaganda del hecho de finales del siglo XIX, la mayor parte de las actividades anarquistas (p.ej. la práctica del apoyo mutuo) a lo largo de la historia, y en el presente, han sido no violentas. Fue durante el auge de la propaganda de la era de los hechos que el anarquismo se distorsionó particularmente en la opinión popular. Fueron acciones de grupos minoritarias que veían al anarquismo de una forma desalineada frente a sus imperativos igualitarios y cooperativos, del mismo modo que en el juicio del público, en donde se vilipendió como nada más que un pacto entre terroristas y asesinos. Sin embargo, la idea de que todo el anarquismo está podrido a causa de las acciones de aquellos anarquistas que han empleado tácticas violentas es irracional. Tal pensamiento no es diferente de la caza de brujas contemporánea contra los musulmanes, como si las acciones de una minoría violenta reflejaran de algún modo el pensamiento y la práctica de la mayoría pacífica. Puesto que los anarquistas aceptan generalmente la idea de que los medios y los fines deben ser indistinguibles, y "dado el respeto de los anarquistas a la soberanía del individuo, a largo plazo es la no violencia, y no la violencia, la que está implicada por los valores anarquistas". (Marshall, 1992: 637)

El sentido de la revolución, si es que debe ser rescatado en absoluto, debe ser realineado lejos del uso de la violencia y

la conquista del poder estatal (Holloway, 2002) y hacia el potencial insurreccional de lo cotidiano. Sin embargo, tal opinión no está exenta de críticos, ya que Neil Smith (2010:57) argumentó que interpreta erróneamente la ambición de la revolución como una simple toma del poder estatal y la sustitución de un régimen por otro, en el que «Sólo una mala interpretación de la teoría política marxista podría cometer un error tan elemental. No sólo desautoriza toda una historia de pensamiento revolucionario, sino que también borra cómodamente el argumento de Engels y Lenin sobre la desaparición del Estado». Smith está en lo correcto, la revolución es más que la captura del Estado; ejemplifica una lógica espacial totalizante del impulso prometeico que busca rehacer todo según un plan racional. (Newman, 2011) Aparte del obvio autoritarismo de tal proyecto, también debemos reconocer que no todo tiene que ser remodelado, y la revolución es insensible a los "otros mundos" y a las "economías diversas" que ya existen y que continuamente se refieren a través de la experimentación más allá del capitalismo. (Gibson-Graham, 2008; White and Williams, 2012) La insurrección desafía el modelo impuesto a la sociedad por las instituciones, ya sean capitalistas o marxistas, y consiste en la afirmación voluntaria de un auto-arreglo

autónomo para que inmediatamente se desprenda de los discursos y estructuras establecidas, emancipándose de la dominación por una política de rechazo y la prefiguración de alternativas.

A diferencia del imperativo revolucionario de Smith (2010), que evita cualquier discusión de la falsa promesa del marxismo de un Estado marchito –una mentira que la historia ha expuesto repetidamente a la insurrección– abraza un modo de organización que surge espontáneamente de la actividad propia. Como ya hemos visto, Bakunin (2002 [1872]: 318) era muy consciente del engaño de la dictadura del proletariado y lo reveló a través de una comprensión del Estado como si siempre hubiera sido una dotación de alguna forma de privilegio:

> Una clase sacerdotal, una clase aristocrática, una clase burguesa. Y, por último, cuando todas las demás clases se han agotado, el Estado se convierte entonces en patrimonio de la clase burocrática y luego cae –o, si se quiere, se levanta– a la posición de una máquina.

Esa reflexión hace que el argumento del Estado marchito, y por lo tanto la revolución misma, sea insostenible cuando se expresa en los términos vanguardistas, como un apoderamiento del aparato estatal. Si la revolución ha de ser rescatada como una idea viable, debe reorientarse hacia las particularidades de lo cotidiano y las posibilidades insurgentes que existen dentro del *aquí* y el *ahora*. (Springer, 2012) Pero tal alineamiento con la sensibilidad anarquista-autonomista no parece convenirle a Smith (2010: 57-58):

> La invocación de la espontaneidad política como un medio para un futuro diferente evoca su propio utopismo. Es necesaria una revolución del yo discursivo, ya sea relacionada con movimientos políticos o no, pero no es un medio suficiente para el cambio social revolucionario. "Cámbiate y el mundo cambiará contigo" era un lema esperanzador de 1960, que tenía usos genuinos, pero la necesidad de organización política no se disuelve de ese modo.

Desafortunadamente esta crítica pierde la marca, ya que el anarquismo no se opone a la organización: "Se trata de crear nuevas formas de organización. No de carecer de ideología. Esas nuevas formas de organización *son* su ideología". (Graeber, 2002:70) Se trata de proponer el anarquismo, una reinvención de la vida cotidiana a través de la creación activa de redes horizontales de afinidad y ayuda mutua, en lugar de estructuras jerárquicas. (Springer, 2014)

A diferencia de las políticas del marxismo y del neoliberalismo, que tanto preveen un momento en el que termina la historia como una aldea global armoniosa de una u otra clase (Springer, 2012), la política prefigurativa del anarquismo es considerada como una lucha infinitamente exigente (Critchley, 2008). En otras palabras, mientras que un imperativo revolucionario es un medio para un fin, un imperativo insurreccional es un medio *sin* fin (Springer, 2011). Hay una tendencia no-geográfica al imperativo revolucionario que algunos marxistas han comenzado a rechazar, especialmente los autonomistas y los situacionistas, que los acerca a una comprensión anárquica del mundo. Como filosofía política, el anarquismo aprecia plenamente la naturaleza procesual del espacio, donde se rechazan las políticas de espera –para la revolución, para el marchitamiento del Estado, para las etapas de la historia– en

favor del realismo que viene con el reconocimiento de que lo cotidiano es el único momento y el único espacio en el que tenemos un control tangible sobre nuestras vidas. (Springer, 2011, 2012) Así, lejos de ser utópico, el anarquismo es precisamente lo contrario. Es un antídoto contra el aplazamiento político marxista. Abrazar el *aquí* y *ahora* de lo cotidiano representa un aprecio más profundo por el espacio-tiempo, como una historia constantemente plegable, desplegada y replegada, donde la acción directa, la democracia radical y la ayuda mutua nos permiten reconfigurar instantáneamente sus parámetros.

Conclusión

> El descubrimiento más grande de nuestra generación es que los seres humanos pueden alterar sus actitudes mentales. Así como usted piensa, así usted será.
>
> William James (citado en Johnson y Boyton, 2010: 19)

> Si usted ha construido castillos en el aire, la necesidad de su trabajo no se perderá; allí es donde deben estar. Ahora ponga los cimientos bajo ellos.
>
> Henry David Thoreau (2004-1854-: 248)

Quizás debiéndole a textos como *The Critique of Everyday Life* (Lefebvre, 2008 (1958)), que tuvo una profunda influencia en los Situacionistas, Edward W Soja una vez le preguntó a Henri Lefebvre si era anarquista. "No. No ahora", él respondió, y cuando fue interrogado sobre qué era ahora, Lefebvre respondió: "Un marxista, por supuesto… para que todos podamos convertirnos en anarquistas en algún momento" (citado en Soja, 1966: 33). Así, a pesar del impacto mayor que él tuvo en una trayectoria marxiana más autónoma, la respuesta de Lefebvre ejemplifica las políticas de espera que representan al marxismo. Es una actitud que reside en el cuerpo en descomposición del vanguardismo y que soporta únicamente el fruto de una idea que ha sido, en muchas ocasiones, probada como plenamente podrida. La vanguardia es una cifra para una nueva dictadura, una táctica tan poderosa que incluso logra cegar a sus propios partidarios. "Nuestro vanguardismo será diferente", se dicen a sí mismos, "Haremos las cosas bien esta vez, nosotros no somos como los Bolcheviques o los Jemeres Rojos, y el eventual debilitamiento de nuestra autoridad temporal está asegurada". Pero el problema no se encontrará ni en la sinceridad o en la carencia de este mismo sentimiento; el problema está en la misma idea. El marxismo no considera que nosotros no podamos liberarnos los unos a los otros, nosotros solo nos podemos liberar a nosotros mismos, y así ubica su fe en el proletariado guiado por una vanguardia que, inevitablemente, reproduce eso contra lo que se enfrenta. Lo hace así precisamente porque emplea la misma retorcida metodología del opresor, cosechando lo que planta a través de su confianza en la autoridad. Stirner (citó en Kalyvas, 2010: 351) reconoció la locura de un agente externo, siendo responsable de una liberación individual cuando sugirió, "Quienquiera que sea libre debe hacerse a sí mismo libre. La libertad no es un regalo de un hada que cae en el regazo de un hombre (sic)". Así, hasta que llegue un día en el que podamos encontrar el coraje de desencadenar nuestras imaginaciones de las prisiones del vanguardismo y la jerarquía, el espectro del autoritarismo

continuará rondando nuestras organizaciones políticas y nuestras relaciones sociales, infectándolas con su violencia. Literalmente, nuestra performatividad hace al mundo (Butler, 1997). Los roles que jugamos y los guiones que seguimos establecen los parámetros de lo posible. Pero cuando nos aventuramos al reino de la improvisación, el marxismo tradicional retrocede con el mismo sentimiento de horror que el capitalismo. Hay un orden racional que debe ser seguido en ambas ideologías, y aquellos que se rehúsan a jugar con las reglas del juego, burlándose activamente en la cara de la autoridad, son rechazados por su valentía, o peor, silenciados a través del ridículo, el encarcelamiento, o la más atroz de todas, la ejecución.

La geografía radical contemporánea precisa de un pinchazo en el brazo precisamente porque se mantiene indiferente, escéptica e incluso hostil hacia aquellas imaginaciones geográficas poco convencionales que caen fuera de un análisis marxiano tradicional. Consecuentemente el anarquismo, como un socialismo alternativo al marxismo, se mantiene sobre todo ignorado por los geógrafos contemporáneos. Cuando considerado el anarquismo es, o bien mal utilizado como un sinónimo de violencia y caos, o bien ridiculizado como un proyecto utópico sin esperanza, un proyecto ostensiblemente irreconciliable con la "realidad" o cualquier aplicación práctica[9]. Sin embargo, es incorrecto asumir el anarquismo como un *proyecto*, que en cambio refleja el dominio del pensamiento marxiano. El anarquismo, como yo he intentado demostrar, es más apropiado considerarlo como un *proceso* de continuo desarrollo, una evolución permanente sin fin que está perpetuamente siendo prefigurada a través de la acción directa, la ayuda mutua, asociación voluntaria y organización propia. A diferencia de las etapas marxistas de la historia y su revolucionario imperativo, que implica unas políticas de la finalización del Estado, el anarquismo es una filosofía política que aprecia completamente el dinamismo esencial del mundo social. Como tal, explicar el paso de la situación actual del miasma neoliberal hacia un futuro emancipado, es el problema del pensamiento utópico, no el "anarquismo sin propósito" que yo describo aquí, que abandona cualquier pretexto de alcanzar una sociedad completamente libre y harmoniosa en el futuro y, en cambio, se concentra en las inmediaciones del anarquismo práctico y unas políticas pre figurativas de acción directa en el presente. La historia ha demostrado claramente que la revolución apenas introduce nuevas formas de tiranía, y, de la misma manera yo abogo por una distinción entre insurrección permanente, que defiendo, y una revolución final que se le opone. Esto no es con el propósito de argumentar que los sueños de un mejor mañana son un componente insignificante del pensamiento anarquista, pues las políticas pre figurativas adoptan la noción de un mundo alternativo mejor. En cambio, yo propongo sugerir que el anarquismo, como un *proceso* más que como un *proyecto,* puede concebir el utopismo en términos de perpetua revisión, a través de la atención puesta a la pre figuración, y el hecho de que nosotros solo vivimos nuestras vidas en el *aquí* y *ahora*.

Puede ser dicho que mi argumento presenta una vieja versión del marxismo, y ciertamente, es la variante tradicional del marxismo que es el foco de mi crítica. Pero con todas las "posteriores" revisiones que todavía se están haciendo, ¿por

qué no parar y reflexionar sobre cómo esta actividad de atacar apéndices y enmiendas, a menudo simplemente trae al marxismo más cerca del anarquismo, como en el caso con los autonomistas? Más aún, ¿qué es lo que la historia nos ha enseñado sobre la implementación de las ideas marxistas a una escala más grande? "El intento de rescatar el pedrigree marxista enfatizando el método sobre el sistema, o agregando "neo" a una palabra sagrada", Bookchin (2004 (1986): 112) escribió, "es pura mistificación si todas las conclusiones *prácticas* del sistema contradicen rotundamente estos esfuerzos", y sin embargo esta es la ubicación precisa en donde la investigación geográfica marxiana se encuentra actualmente. Los escritos de Marx sobre las relaciones entre las mercancías, alienación y particularmente la acumulación del capital, son todavía brillantes exégesis que inspiran a gran número de geógrafos radicales, incluido a mí mismo. No hay duda que el marxismo ofrece una luminosa interpretación del pasado, pero lo que tiene que ofrecer al presente y el futuro es engañoso, dada la fragmentación de las políticas de identidad que existen en nuestro mundo contemporáneo, donde la noción de un proletariado universal es una ilusión. Las protestas anticapitalistas y antiguerra se han convertido cada vez más en los recientes años en algo difuso, donde las solidaridades y afinidades de las cuales son indicativas apuntan al surgimiento de nuevas políticas de emancipación, rompiendo con la categoría de clase, tradicional del marxismo (Newman, 2007). Mientras la academia se aferra al marxismo, este ha perdido su encanto en las calles, siendo eclipsado con los momentos sociales contemporáneos, que ahora son largamente inspirados por principios anarquistas de voluntaria asociación, igualitarismo, acción directa y democracia radical (Epstein 2001). Sin embargo, los geógrafos radicales se mantienen aferrados al marxismo, tal vez debido a una profunda afinidad con la academia que el anarquismo nunca podría reclamar. Graeber (2007:303) considera que esta circunstancia es un reflejo del espíritu de vanguardia de la academia misma, en donde el marxismo era, después de todo, inventado por un doctor de filosofía, mientras que el anarquismo nunca fue realmente inventado por alguien pues "nosotros estamos hablando menos de un cuerpo teórico que de una actitud".

No tengo mayores reparos con el marxismo autonomista diferente al de que aparentemente es una falta de valentía no llamar a sus ideas anarquismo, pues este ha sido el dominio más autónomo del pensamiento socialista desde siempre. Aunque este miedo es de alguna manera entendible dado que muchos académicos continúan teniendo solo la idea más ligera de lo que el anarquismo se trata. Hay cientos de geógrafos marxistas y académicos de varios tipos, líneas, tamaños y matices, pero difícilmente hay alguno que abiertamente esté dispuesto a llamarse anarquista por temor al ridículo. El anarquismo es, incluso en la academia, continuamente dejado de lado a través de los peores estereotipos; en su sola mención invoca una imagen acrítica y reaccionaria de desorden y violencia. Entre un conjunto de intelectuales que tienen el orgullo de atender a los detalles este fenómeno es bastante agotador, y evidentemente fue lo suficientemente agotador sobre el siglo pasado cuando Reclus (1884: 627) escribió:

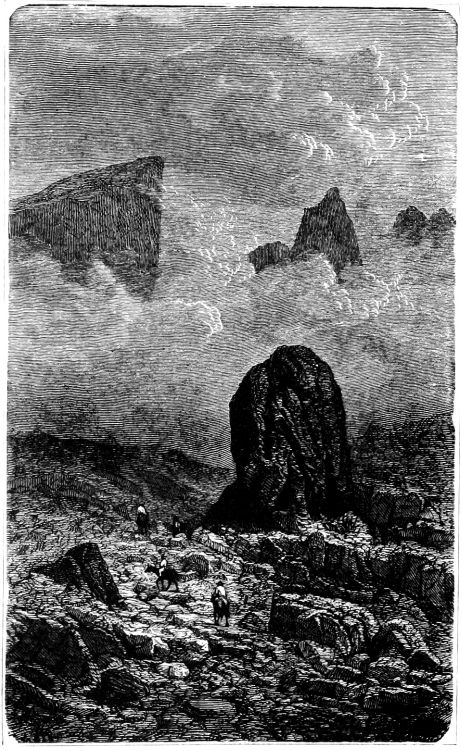
> Los oradores públicos, cuando hablan de temas sociales y

> políticos, encuentran que el abuso a los anarquistas es un pasaporte sin perdida para obtener el favor público. Todo crimen concebible es puesto a nuestro cargo, y la opinión, lo suficientemente indolente como para aprender la verdad, es fácilmente persuadida de que el anarquismo es otro nombre para la debilidad y el caos. Abrumados por el oprobio y aguantados con odio, nosotros somos tratados sobre el principio de que la manera más segura de colgar a un perro es darle un mal nombre.

Los geógrafos radicales pueden hacer algo mejor. Son buenos tiempos para que nosotros colectivamente miremos otra vez lo que nosotros pensamos que sabemos sobre anarquismo, para empezar a explorar la horizontalidad, la organización rizomática y la descentralización del poder que el anarquismo ofrece, para que nosotros desde allí podamos adquirir una apreciación más grande de lo que ya está ocurriendo alrededor nuestro desde las calles del Cairo hasta el jardín comunitario de nuestra propia cuadra. Las geografías de la acción directa, ayuda mutua, y políticas pre figurativas demandan nuestra atención precisamente porque las miramos a la cara diariamente, pero escasamente las reconocemos por lo que son. Cada vez que has invitado amigos a comer, cruzado indebidamente una calle, cortado el césped de tu vecino, faltado a un día de trabajo, cuidado del hijo de tu hermano, cuestionado a un profesor, tomado prestado el carro de tu suegra, saltado una señal de tránsito o devuelto un favor, tú has –quizás sin saberlo- sido participe de principios anarquistas.

Desafortunadamente los viejos hábitos difícilmente mueren, y en su último libro, Harvey (2012b: 69) desprecia lo que él refiere como al "ingenuo" y "esperanzado gesto" del pensamiento descentralizado, lamentando cómo el término "jerarquía" es "virulentamente impopular con mucha de la izquierda en estos días". El mensaje resuena duro y claro: ¿cómo se atreven los anarquistas (y autonomistas) a intentar concebir algo diferente y nuevo, cuando nosotros debemos transitar el agua en el océano de las ideas desgastadas de ayer? En su desestimación, lo que Harvey (2012b:80) tal vez no reconoce es que él no solo está negando "alguna mágica concordancia"; él también está denegando las muchas posibilidades del espacio, con sus indeterminadas historias que hasta ahora, y continuamente, se desvanecen en el horizonte (Massey, 2005), posibilidades que él en algún momento defendió apasionadamente (Harvey, 2000). Lefebvre (1991) demostró cómo nuestras producciones del espacio se radican directamente en nuestras visualizaciones y que, sin importar las materializaciones y administraciones que del espacio nos procuremos, este no puede ser separado de la manera como pensamos la geografía, precisamente porque el pensamiento produce acción. Para los anarquistas "no existe diferencia entre lo que pensamos y lo que hacemos, pero sí hay un continuo contrario de la teoría a la acción y de la acción a la teoría" (Bonanno, 1996: 2). Así como pensamos, así actuamos, así como escribimos, así debemos ser. Escribir la tierra con el esfero de nuestras esperanzas y sueños no es solamente hacer un boceto y una ilustración sin materialidad. Su mera composición refleja contra el mundo en el que vivimos y allí dentro transforma su carácter. Por eso es que una geografía radical "debe" ser anarquista, pues en su anarquía viene no el caos y la destrucción, no la jerarquía

o el vanguardismo, no la alienación y la explotación, sino nuevas geografías de la organización, solidaridad, comunidad, afinidad y oportunidad. Esta es una "magia" en la que debo creer, porque rechazar su encanto es avivar la pira funeraria de las políticas de emancipación y ceder a la locura del gobierno. "El anarquismo no es una fábula romántica", dijo Edward Abbey (1989: 22), "sino la terca realización, basada en cinco mil años de experiencia, de que no podemos confiar el manejo de nuestras vidas a reyes, sacerdotes, políticos, generales y comisarios del condado". Por lo tanto, soy un anarquista, por supuesto, así que *acá* y *ahora*, otro mundo se vuelve posible. Los cimientos están en su lugar.



Notas

* Traductor@s: Paula García Faure (Sociología, Universidad de Salamanca, España-MA. En Estudios Culturales, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia); Joseph Alejandro Martínez Salinas (Estudios Culturales y Ciencia Política, Universidad de los Andes-M.A. En Ciencia Política, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. M.A. War Studies, King's College -Londres); César Duque (Historia, Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia- M.A Didáctica de las Ciencias Sociales, Naturales y Matemáticas, Universidad de Extremadura, España); Jorge Jiménez (Filosofía, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia) L@s traductor@s agradecen al profesor Springer por la paciencia y la atención al proceso de traducción. Esperan compensar con esto el tiempo que se tomó el grupo en la realización del documento.

1. Por ejemplo, Harvey (1999:117) pregunta si la noción de Reclus sobre la ecología social y su visión del socialismo municipal descentralizado, entregando potencialmente una justicia medioambiental es "¿no menos arrogante en principio que el banco mundial, que cree que el mercado puede hacer lo mejor?". Contrasta esto con una reciente entrevista en donde Harvey (2012ª: n.p.) afirma: "Uno de mis personajes favoritos en la historia de la geografía fue Elisee Reclus, quien peleó en la comuna de Paris y era cercano a personas como Bakunin y Kropotkin. Así que yo estoy muy asociado con esa tradición".

2. Todo esto está rastreado en detalle en McKay (2011).

3. Para ser justo, la lectura que Harvey hace de Proudhon es generalmente muy positiva (2013).

4. Un revisor de este artículo respondió afirmando que "las diversas aproximaciones a la geografía crítica humana tienden a, de una manera u otra, apoyarse en textos de Karl Marx para interpretar el mundo más allá de Kropotkin o Reclus– y por buenas razones". No hay ningún respaldo sobre qué razones serán esas. En cambio, esto es afirmado con

autoridad, aunque sea un hecho que Marx tiene mejores ideas.

5. La discusión previa no tiene como objetivo manchar a Marx y establecer a Prouhdon como el intelectual ancestral correcto del socialismo, sino en realidad ofrecer una valoración más honesta del entorno intelectual de la época, que surgió de "infinitas conversaciones y argumentaciones de café, salones de clase, dormitorios y barberías involucrando a miles de personas dentro y fuera de la academia (o el partido)" (Graeber, 2007: 304). Cualquier teoría del "Gran Hombre" es una ficción del juego académico, en donde "ganar" significa que otros académicos convierten tu nombre en un adjetivo. Es muy diciente que ahora tenemos al anarquismo, nombrado como una idea, y al marxismo, nombrado para un hombre, como las dos grandes variantes del pensamiento socialista. A pesar de que Proudhon estaba evidentemente frustrado por Marx, refiriéndose a la Pobreza de la filosofía como un "pañuelo de vulgaridad, de calumnia, de falsificación y plagio" (Thomas, 1980: 211), muy similar a Kropotkin, Bakunin, Reclus y los otros anarquistas del siglo XIX, Proudhon no pensó de sí mismo como si hubiera inventado algo particularmente nuevo. Después de todo, los principios anarquistas básicos de organización propia, asociación voluntaria y ayuda mutua son tan viejos como la humanidad, y es desde tiempos inmemoriales que él le tiene esta deuda intelectual.

6. Las políticas pre figurativas se refieren a la idea de que el anarquismo es hecho carne a través de las relaciones sociales efectivas y a los principios organizativos en el presente que apuntan a reflejar la futura sociedad buscada. La idea de pre figuración no debe ser confundida con predeterminación, pues la primera trata sobre el activo y progresivo proceso de construcción de una nueva sociedad en el caparazón de una anterior (Ince, 2012). Aquí, otra vez, vemos una remembranza política cercana entre el anarquismo y el autonomismo marxista, en tanto que la pre figuración es prácticamente sinónima de la noción de Antonio Negri (1989) de valoración propia.

7. El término en inglés es "the comming insurrection" y alude al "programa invisible" que suscribió la revista francesa Tiqqun bajo el mismo título [Nota del traductor].

8. Los situacionistas eran una organización radical comprendida por teóricos políticos, artistas e intelectuales, que apoyaron una versión antiautoritaria del marxismo. Ellos buscaron crear una experiencias alternativas de vida trayendo juntos el juego, el pensamiento crítico y la libertad a través de la construcción de situaciones y urbanismo unitario (Wark, 2011).

9. El número de artículos de geografía humana que asumen acríticamente el anarquismo como equivalente a violencia, caos y desorden es desalentador. Para un pequeño ejemplo, de la década pasada vea Byrne y Wolch, 2009: 746; Dahlman y Ó Tuahthail, 2005: 578; Hagman y Korf, 2012: 207; Hastings, 2009: 214; Herod y Aguiar, 2006: 430; Hooper, 2008: 2563; Johnston, 2006: 287; Lim, 2012: 1352; Malm y Esmailian, 2013: 486; Mohaghegh y Golestaneh, 2011: 490; Racymackers, 2009: 57; Shirlow y Dowler, 2010: 389; ten Bos, 2009: 85; Watts, 2004: 209; Wilford, 2008: 653.

Bibliografía

Abbey, E. (1989) *A Voice in the Wilderness: Notes from a Secret Journal*. New York: St. Martin's.

Archer, J. (1997) *The First International in France, 1864-1872: Its Origins, Theories, and Impact*. Lanham: University Press of America.

Bakunin, M. (1953 [1873]) Criticism of Marxism. In: G.P. Maximoff (ed) *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*. New York: Free Press, pp. 283–289.

Bakunin, M. (2002 [1872]) The international and Karl Marx. In: S. Dolgoff (ed)

Bakunin on Anarchism. Montreal: Black Rose, pp. 286–320.

Bakunin, M. (2002 [1873]) *Statism and Anarchy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bellegarrigue, A. (1848) *L'Anarchie, journal de l'ordre*. Available at: http://kropot.free.fr/Bellegarrigue-A02.htm (accessed 6 December 2012).

Berlin, I. (1978) *Karl Marx*. Oxford: Oxford University Press.

Bey, H. (1994) *Immediatism*. Oakland: AK Press.

Bonanno, A.M. (1996) *The Anarchist Tension*. London: Elephant Editions.

Bookchin, M. (1996) Anarchism: past and present. In: HJ Ehrlich (ed) *Reinventing Anarchy, Again*. Oakland: AK Press, pp. 19–30.

Bookchin, M. (2004 [1986]) *Post-Scarcity Anarchism*. Oakland: AK Press.

Breitbart, M. (1975) Impressions of an anarchist landscape. *Antipode* 7: 44–49.

Breitbart, M. (1978) Introduction. *Antipode* 10: 1–5.

Butler, J. (1997) *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. London: Routledge.

Byrne, J. and Wolch, J. (2009) Nature, race, and parks: past research and future directions for geographic research. *Progress in Human Geography* 33: 743–765.

Clark, J. (1984) *The Anarchist Moment: Reflections on Culture, Nature and Power*. Montreal: Black Rose.

Clark, J.P. and Martin, C. (eds) (2004) *Anarchy, Geography, Modernity: The Radical Social Thought of Elisée Reclus*. Oxford: Lexington.

Cleaver, H. (1992) Kropotkin, self-valorization and the crisis of Marxism. Paper presented at the *Conference on Pyotr Alexeevich Kropotkin* organized by the Russian Academy of Science, 8–14 December 1992, Moscow, St Petersburg, and Dimitrov. Available at: http://libcom. org/library/kropotkin-self-valorization-crisis-marxism (accessed 17 May 2013).

Clough, N. and Blumberg R (2012) Toward anarchist and autonomist Marxist geographies. *An International E-Journal for Critical Geographies* 11: 335–251.

Cook, D. and Pepper, D. (1990) Editorial: anarchism. Con Critchley S (2008) *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London: Verso.

Dahlman, C. and O Tuathail, G. (2005) The legacy of ethnic cleansing: the international community and the returns process in post-Dayton Bosnia–Herzegovina. *Political Geography* 24: 569–599.

Dean, J. (2012a) *The Communist Horizon*. London: Verso. Dean J (2012b) Interview with Jodi Dean. Interviewed by Michael Schapira. Full Stop. Available at: http://www. full-stop.net/2012/11/14/interviews/michael-schapira/jodi-dean/ (accessed 17 May 2013).

Dean, J. (2013) *What is to be done with the actually existing Marxist left?* An interview with Jodi Dean. Interviewed by Ross Wolfe. Platypus Review Available at: http://pla typus1917.org/2013/03/01/what-is-to-be-done-with-the-actually-existing-marxist-left-an-interview-with-jodi-dean/ (accessed 17 May 2013).

Debord, G. (1994 [1967]) *Society of the Spectacle*. New York: Zone.

Dunbar, G. (1978) Elisée Reclus, geographer and anarchist. *Antipode* 10: 16–21.

Engels, F. (1978 [1872]) On authority. In: RC Tucker (ed) *The Marx-Engels Reader*. New York: W W Norton and Co., pp. 730–733.

Enrenberg, J. (1996) *Proudhon and His Age*. Atlantic High-lands: Humanities Press International.

Epstein, B. (2001) Anarchism and the anti-globalization movement. *Monthly Review*, 53: 1. Available at: http://monthlyreview.org/2001/09/01/anarchism-and-the-anti-globalization-movement (accessed 6 December 2012).

Fleming, M. (1996) *The Geography of Freedom: The Odyssey of Elisée Reclus*. Montreal: Black Rose.

Folke, S. (1972) Why a radical geography must be Marxist. *Antipode* 4: 13–18.

Galois, B. (1976) Ideology and the idea of nature: the case of Peter Kropotkin. *Antipode* 8: 1–16.

Gautney, H. (2009) Between anarchism and autonomist Marxism. *Working USA* 12: 467–487.

Gibson-Graham, J.K. (2008) Diverse economies: performa-tive practices for 'other worlds'. *Progress in Human Geography* 32: 613–632.

Gouldner, A.W. (1982) Marx's last battle: Bakunin and the first international. *Theory and Society* 11: 853–884.

Goldman, E. (1969 [1917]) *Anarchism and Other Essays*. New York: Dover.

Graeber, D. (2002) The new anarchists. *New Left Review* 13: 61–73.

Graeber, D. (2004) *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickely Paradigm.

Graeber, D. (2007) *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*. Oakland: AK Press.

Graeber, D. (2009) *Direct Action: An Ethnography*. Oakland: AK Press.

Hagman, T. and Korf, B. (2012) Agamben in the Ogaden: violence and sovereignty in the Ethiopian–Somali frontier. *Political Geography* 31: 205–214.

Hardt, M. and Negri, A. (2000) *Empire.* Cambridge: Harvard University Press.

Hardt, M. and Negri, A. (2009) *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press.

Harvey, D. (1972) Revolutionary and counter revolutionary theory in geography and the problem of ghetto formation. *Antipode* 4: 1–13.

Harvey, D. (1973) *Social Justice and the City*. London: Edward Arnold.

Harvey, D. (1999) Considerations on the environment of justice. In: N Low (ed) *Global Ethics and Environment*. London: Routledge, pp. 109–130.

Harvey, D. (2000) *Spaces of Hope*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Harvey, D. (2012a). Interview with David Harvey. Inter-viewed by Matt Mahon. The White Review. Available at: http://www.thewhitereview.org/interviews/interview-with-david-harvey/ (accessed 6 December 2012).

Harvey, D. (2012b) *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*. London: Verso.

Harvey D (2013) *Paris, Capital of Modernity*. London: Routledge.

Hastings, J. (2009) Geographies of state failure and sophistication in maritime piracy hijackings. *Political Geography* 28: 213–223.

Herod, A. and Aguiar L (2006) *Introduction: cleaners and the dirty work of neoliberalism*. Antipode 38: 425–434.

Hodkinson, S. and Chatterton, P. (2006) Autonomy in the city? Reflections on the social centres movement in the UK. *City* 10: 305–315.

Holloway, J. (2002) *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*. London: Pluto.

Hooper, B. (2008). Dialegesthai: towards a posttranscendent politics—or, let's talk about bodies. *Environment and Planning A* 40: 2562–2577.

Hyams, E. (1979) *Pierre-Joseph Proudhon: His Revolutionary Life, Mind and Works*. London: J. Murray.

Ince, A. (2010) Whither anarchist geography? In: N. Jun and S. Wahl (eds) *New Perspectives on Anarchism*. Lanham: Lexington, pp. 281–302.

Ince, A. (2012) In the shell of the old: anarchist geographies of territorialisation. *Antipode* 44: 1645–1666.

Johnston, R. (2006) The politics of changing human geography's agenda: textbooks and the representation of increasing diversity. *Progress in Human Geography* 31: 286–303.

Johnson, B.T. and Boynton, M.H. (2010) Putting attitudes in their place: behavioral prediction in the face of competing variables. In: JP Forgas, J Cooper and WD Crano (eds) *The Psychology of Attitudes and Attitude Change*. New York: Psychology Press, pp. 19–38.

Kalyvas, A. (2010) An anomaly? Some reflections on the Greek December 2008. *Constellations* 17: 351–365.

Katsiaficas, G. (2006) *The Subversion of Politics: European Autonomous Social Movements and the Decolonization of Everyday Life*. Oakland: AK Press.

Kropotkin, P. (1992 [1885]) *Words of a Rebel. Montreal*: Black Rose.

Kropotkin, P. (1994 [1912]) *Fields, Factories, and Work-shops*. Montreal: Black Rose.

Kropotkin, P. (1995 [1908]) *Evolution and Environment*. Montreal: Black Rose.

Kropotkin, P. (2002 [1887]) Anarchist communism: its basis and principles. In: RN

Baldwin (ed) Peter Kropotkin, *Anarchism: A Collection of Revolutionary Writings*. New York: Dover, pp. 44–78.

Kropotkin, P. (2002 [1898]) Anarchism: its philosophy and ideal. In: RN Baldwin (ed) Peter Kropotkin, *Anarchism: A Collection of Revolutionary Writings*. New York: Dover, pp. 114–145.

Kropotkin, P. (2005 [1880]) The spirit of revolt. In: R. Baldwin (ed) *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*. Whitefish: Kessinger, pp. 34–44.

Kropotkin, P. (2008 [1902]) *Mutual Aid: A Factor in Evolution*. Charleston: Forgotten.

Landauer, G. (2005 [1910]) Destroying the state by creating socialism. In: R. Graham (ed.) *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas–Volume One: From Anarchy to Anarchism* (300CE-1939). Montreal: Black Rose, pp. 164–166.

Lauria, M. (1978) The anarchist seminar? USG Newsletter. *Union of Socialist Geographers* 3.3: 2–6.

Lefebvre, H. (1991) *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.

Lefebvre, H. (2008 [1958]) C*ritique of Everyday Life*. Vol 1-3. London: Verso.

Leier, M. (2006) *Bakunin: The Creative Passion*. New York: Thomas Dune.

Lim, K. F. (2012). What you see is (not) what you get? The Taiwan question, geoeconomic realities, and the "China threat" imaginary. *Antipode* 44: 1348–1373.

Malatesta, E. (1977 [1897]) Errico Malatesta: His Life and Ideas. Richards, V. (ed). London: Freedom Press.

Malm, A. and Esmailian, S. (2013) Ways in and out of vul-nerability to climate change: abandoning the Mubarak Project in the Northern Nile Delta, Egypt. *Antipode* 45: 474–492.

Mannin, E. (2009 [1944]) The will to dream In: R. Graham (ed.) *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas–Volume Two: The Emergence of the New Anarchism* (1939-1977). Montreal: Black Rose, pp. 72–75.

Marshall, P. (1992) *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. London: HarperCollins.

Marks, B. (2012) Autonomist Marxist theory and practice in the current crisis. *An International E-Journal for Critical Geographies* 11: 467–491.

Marx, K. (1976 [1867]) *Capital V. 1: A Critique of Political Economy*. New York: Vintage.

Massey, D. (2005) *For Space*. London: Sage.

May, T. (2008) *The Political Thought of Jacques Ranciére: Creating Equality*. University Park: Penn State University Press.

McKay, I. (2008) *An Anarchist FAQ: Volume 1*. Oakland:AK Press.

McKay, I. (2011) Proudhon and Marx. In: I McKay (ed.) *Property is Theft!: A Pierre-Joseph Proudhon Anthology*. Oakland: AK Press, pp. 64–78.

Mohaghegh, J. and Golestaneh, S. (2011) Haunted sound: nothingness, movement, and the minimalist imagination. *Environment and Planning* D 29: 485–498.

Mudu P (2012) At the intersection of anarchists and autono-mists: Autogestioni and Centri Sociali. An *International E-Journal for Critical Geographies* 11: 413–438.

Negri, A. (1989) *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century*. Cambridge: Polity.

Newman, S. (2007) Anarchism, poststructuralism and the future of radical politics. *SubStance* 36: 3–19.

Newman, S. (2011) Postanarchism and space: revolutionary fantasies and autonomous zones. *Planning Theory* 10: 344–365.

Peet, R. (1975) For Kropotkin. *Antipode* 7: 42–43.

Peet, R. (1978) The geography of human liberation. *Antipode* 10: 119–134.

Pickerill, J. and Chatterton, P. (2006) Notes towards auton-omous geographies: creation, resistance and self man-agement as survival tactics. *Progress in Human Geography* 30: 1–17.

Pleyers, G. (2011) *Alter-Globalization: Becoming Actors in a Global Age*. Cambridge: Polity.

Raeymaekers, T. (2009) The silent encroachment of the frontier: A politics of transborder trade in the Semliki Valley (Congo–Uganda). *Political Geography* 28: 55–65.

Reclus, E. (1884) An anarchist on anarchy.

Contemporary Review 45: 627–641.
Rocker, R. (1925) *Marx and Anarchism*. Available at: http:// theanarchistlibrary.org/library/rudolf-rocker-marx-and-anarchism (accessed 16 June 2014)
Shirlow P and Dowler L (2010) 'Wee women no more': female partners of republican political prisoners in Belfast. *Environment and Planning* A 42: 384–399.
Smith, N. (2010) The revolutionary imperative. *Antipode* 41(s1): 50–65.
Soja, E. W. (1996) *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Blackwell.
Springer, S. (2011) Public space as emancipation: meditations on anarchism, radical democracy, neoliberalism, and violence. *Antipode* 43: 525–562.
Springer, S. (2012) Anarchism! What geography still ought to be. *Antipode* 44: 1605–1624.
Springer, S. (2013) Anarchism and geography: a brief genealogy of anarchist geographies. *Geography Compass* 7: 46–60.
Springer, S. (2014) Human geography without hierarchy. *Progress in Human Geography* 38: 402–419.
Springer, S., Ince, A., Pickerill, J., et al. (2012) Reanimating anarchist geographies: a new burst of color. *Antipode* 44: 1591–1604.
Stirner, M. (1993 [1845]) *The Ego and its Own: The Case of the Individual Against Authority*. London: Rebel.
Taylor, P. J. (1991a) The crisis of the movements: the enabling state as quisling. *Antipode* 23: 214–228.
Taylor, P. J. (1991b) The geography of freedom: the Odyssey of Elisée Reclus, Book Review. *Urban Studies* 28: 658–660.
Taylor, P. J. (1994) The state as container: territoriality in the modern world-system. *Progress in Human Geography* 18: 151–162.
Taylor, P. J. (1996) Embedded statism and the social sciences: opening up to new spaces. Environment and Planning A 28:1917–1927.
ten Bos, R. (2009) Towards an amphibious anthropology: water and Peter Sloterdijk. E*nvironment and Planning D: Society and Space* 27: 73–86.
The Invisible Committee (2009) *The Coming Insurrection*. Los Angeles: Semiotext(e).
Thomas, P. (1980) *Karl Marx and the Anarchists*. London: Routledge.
Thoreau, H. D. (2004 [1854]) *Walden*. New Haven: Yale University Press.
Tucker, B. (1883) Karl Marx as friend and foe. *Liberty* 2:9 Disponible en: http://libertarian-labyrinth.org/lib-erty/02-09.pdf (accessed 17 May 2013).
Tucker, B. (1926) Passive resistance. In: CLS (ed.) *Individual Liberty*. New York: Vanguard, pp. 69–73.
Tucker, B. (2005 [1897]) *Instead of a Book by a Man Too Busy to Write One: A Fragmentary Exposition of Philosophical Anarchism*. Colorado Springs/New York: Ralph Myles Publishers/Elibron.
Vaneigem, R. (2012 [1967]) *The Revolution of Everyday Life*. Oakland: PM Press.
Vieta, M. (2010) The new cooperativism. *Affinities* 4: 1–11.
Vincent, K. S. (1984) *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*. Oxford: Oxford University Press.
Ward, C. (1973) *Anarchy in Action*. London: Freedom.
Ward, C. (2004) A*narchism: A Very Short Introduction*.Oxford: Oxford University Press.
Wark, M. (2011) *The Beach Beneath the Street: The Every-day Life and Glorious Times of the Situationist International*. London: Verso.
Watts, M. (2004) Antinomies of community: some thoughts on geography, resources and empire. *Transactions of the Institute of British Geographers* 29: 195–216.
White, R. J. and Williams, C. C. (2012) The pervasive nature of heterodox economic spaces at a time of neo-liberal crisis: towards a "post-neoliberal" anarchist future. *Antipode* 44: 1625–1644.
Wilford, J. (2008) Out of rubble: natural disaster and the materiality of the house. *Environment and Planning* D 26: 647–662.
Yashar, D. (2005) *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Anarquismo y derecho: una aproximación a su íntima y relativa enemistad

Felipe Tenorio-Obando

RESUMEN

Ante la inabarcable extensión de lo que anarquismo y derecho suponen analizados separadamente, este artículo reconstruye los postulados sobre la cuestión jurídica elaborados desde el pensamiento anarquista. Con esto, se busca establecer que existe una relación de íntima y relativa enemistad, pues el choque de principios entre ambos esquemas parece depender del marco conceptual al que se vincule al derecho. Todo lo anterior, con el propósito de identificar los puntos de contacto (aunque sean corrosivos) que componen la relación y las necesidades, si no urgencias, investigativas que de estos se desprenden.

1. Introducción

Desde su resurgimiento a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, las ideas anarquistas y las cuestiones jurídicas han guardado estrecho contacto. No en vano, la temprana obra de Godwin *An enquiry concerning political justice* (1793), en su título nos anticipa una pista al emplear la noción de justicia, *virtud* proclamada de la disciplina jurídica. También en *Qu'est-ce que la propriété*? (1841), Proudhon ya echaba mano de instituciones jurídicas para exponer sus tesis, empleando la diferencia entre la propiedad y la posesión propia del derecho civil francés. Sin embargo, más temprano que tarde, esta relación se tornó tensa, sugiriendo la imposibilidad de su coexistencia. Infortunadamente o no, esta supuesta insuperable incompatibilidad entre ambos cuerpos de ideas ha llevado generalmente a descartar la posibilidad de diálogo entre estas, a mi juicio, con demasiada ligereza.[1]

Como procuraré demostrar en este texto, la relación entre las ideas anarquistas y el derecho consiste en una de íntima enemistad relativa, afirmación que tiene varios componentes: en primer lugar, que existe una relación; en segundo lugar, que esta parece ser de enemistad relativa, pues el choque de principios parece depender del marco conceptual al que se vincule al derecho; y, en tercer lugar, que es un vínculo íntimo por la estrechez que lo caracteriza. Todo lo anterior, con el propósito de identificar los puntos de contacto (aunque sean corrosivos) que componen la relación y las necesidades, si no urgencias, investigativas que de estos se desprenden.

Para esto, en la primera parte del artículo reconstruiré las distintas posturas que desde el pensamiento anarquista se han planteado respecto al derecho, caracterizando los matices del vínculo entre ambas, con el propósito de dejar entrever lo íntima que puede resultar su interacción. A partir de esta reconstrucción, en la segunda sección corresponde profundizar sobre las diferencias esenciales que parecen existir en estos puntos de contacto, abordando tangencialmente la problemática alrededor del marco conceptual de lo jurídico, para demostrar con esto la relatividad de su enemistad con las ideas libertarias.

Finalmente, espero extraer algunas conclusiones de estas reflexiones y compartir algunas intuiciones sobre las posibilidades investigativas que se abren con la relativización de su enemistad, sin obviar naturalmente aquellas tendencias que afortunadamente ya se comienzan a evidenciar en la academia. Posibilidades que parecen convertirse en una urgencia frente a la masiva producción dogmática jurídica que, sin juicio crítico o consideración alguna sobre la penosa realidad social que atraviesa nuestra especie humana, continúa reproduciendo y legitimando el complejo entramado de ordenamientos jurídicos existente que, ante su ineficacia, cada día hace más notoria su incompatibilidad con las sociedades a las que se pretende aplicar y los problemas que busca resolver.

Antes de dar paso al fondo del texto, conviene hacer manifiestas las decisiones metodológicas que orientaron la investigación. Como se sugiere en la apertura de esta introducción, no son pocos los registros de ideas libertarias que se tienen previos al siglo XIX (Graham, 2005), incluyendo las nociones políticas de la ética estoica (Sellars, 2006). Sin embargo, dada la profunda mutación del fenómeno jurídico en la cual la 'juridicidad' se aleja de la fundamentación religiosa para

convertirse en una cuestión *científica*, el espectro cronológico de este artículo estará circunscrito al resurgimiento de las ideas libertarias en los siglos XIX, XX y XXI, de forma que se pueda estudiar sus dinámicas con (y en contra) de la configuración jurídica postindustrial con los estados-nación como nuevos protagonistas.

En igual sentido, la investigación se encuentra arbitrariamente limitada al pensamiento libertario y jurídico occidental, dejando a otras y otros más capacitados para ello la tarea de complementar este imperfecto boceto desde la perspectiva conceptual y cultural de otras latitudes (Zarrow, 1990; Large, 1977; Ostergaard & Currel, 1972).

Para terminar, como seguramente ya habrá sido evidenciado, el enfoque de este artículo busca caracterizar la relación entre ambos cuerpos de ideas sin entrar a definir lo que 'anarquismo' y 'derecho' significan concretamente, como otros autores han efectuado para un análisis similar (McDonald, 2012).[2] Esta decisión metodológica atiende a la imposibilidad que supone clarificar de forma concisa lo que estas categorías contienen, en especial la cuestión jurídica que se característica por su indeterminación. La solución que propongo desarrollar consiste en reconstruir las distintas consideraciones que se han efectuado desde el pensamiento anarquista sobre el derecho, entendiendo esto en los amplísimos términos propuestos por Kropotkin, esto es, teorías sobre la vida y la conducta que conciben la sociedad sin ningún tipo de gobierno, autoridad o coerción (Kropotkin, 1911).

2. Un retrato con muchos rostros

Como se ha señalado desde el título mismo de este texto, la relación entre ambas disciplinas resulta tan evidente como confusa. Esto hace que se conviertan en dinámicas polifacéticas que sugiero clasificar en tres géneros, sin perjuicio de todas las caracterizaciones que, con certeza, quedan excluidas de esta descripción: es posible identificar dinámicas de conflicto, de instrumentalización y acercamientos con relativa armonía que son desarrollados en los subcapítulos siguientes.

2.1 Crónica de una aparente aporía: dinámicas de conflicto.

La descripción más intuitiva, quizá por lo evidente, que se efectúa de la relación entre el anarquismo y el derecho es de conflicto entre estas. Desde las perspectivas teóricas más reproducidas sobre la cuestión, el derecho está llamado a cimentar y proteger las estructuras de un sistema social específico que, en el periodo limitado en la introducción, coincide con el estado-nación y la economía de mercado[3], aspectos contra los cuales el anarquismo alza sus voces, por lo que pareciera no existir vía de reconciliación alguna, una diferencia abismal desde la esencia misma de estas nociones.

Como veremos a continuación, este sentido de abordar el derecho parece ser constante en las primeras reapariciones del anarquismo en el periodo bajo estudio. Sin embargo, antes de pasar al análisis de esta modalidad de relación, desde ya quiero hacer hincapié en que esta afirmación sobre la incompatibilidad entre ambas contiene una suposición que vale

la pena discutir, la cual consiste en sí las condiciones de existencia y validez de la norma están ligadas al estado-nación de forma esencial, aspecto que buscaré abordar en el tercer capítulo de este texto.

En su obra *An enquiry concerning political justice* ya mencionada, Godwin efectúa una crítica profunda a las instituciones políticas de la época, entre las cuales expresamente se encontraba el derecho. Para el autor, las instituciones jurídicas tienen la particularidad de generar las condiciones adecuadas para su reproducción incesante, haciendo que el derecho, norma tras norma, jamás pueda culminar una vez que irrumpe en la sociedad. Ante su proliferación, las normas tienden a convertirse en tediosas, minuciosas y casi infinitas, haciendo imposible que alguna vez se consiga escribir un libro que lo contenga todo (Godwin, 1793).

De esta forma, aunque el derecho haya sido fundado para poner fin a la ambigüedad y permitirle saber a cada persona qué esperar de una conducta específica, la infinidad de disposiciones hacen de este cuerpo uno completamente indeterminado e incierto, implicando que aún el más habilidoso de los practicantes sea incapaz de anticipar una decisión para un caso concreto. Por esto, caracteriza el derecho como un laberinto sin salida, un cuerpo de contradicciones irresolubles (Godwin, 1793).

Godwin señala que la permanencia de estos esquemas es posible por el errado convencimiento, sembrado por los abogados, según el cual el derecho y sus complicaciones son necesarias para evitar la multiplicación de demandas en la sociedad. Sin embargo, es precisamente de la complejidad e indeterminación de estos esquemas de donde surgen los conflictos, pues las discusiones jamás giran en torno a lo evidente y claro, sino sobre aquello que se conserva oscuro e incompresible por cuenta de las nociones jurídicas (Godwin, 1793).

Asimismo, las críticas del texto apuntan a la naturaleza profética del derecho, señalando que su pretensión, al igual que los credos, catequesis y pruebas, consiste en estancar el pensamiento humano describiendo las acciones y sus correspondientes consecuencias, sustituyendo lo que el autor denomina "progreso incesante" de la especie, por un principio de permanencia inexistente (Godwin, 1793).

En su lugar, Godwin señala que la máxima regente en los problemas sociales es tan simple como clara: "Cada caso es una regla para sí mismo", pues ninguna acción de un hombre ha tenido el mismo grado de utilidad o perjuicio que el de otro, por más semejante que resulte. En este sentido, pareciera que el derecho, en vez de distinguir las cualidades del hombre de aquellas que no le corresponden, se ha dedicado a confundirlas (Godwin, 1793).

A partir de estos motivos, el autor concluye que el derecho es una institución con una incuestionable tendencia perniciosa, relacionada generalmente con el ejercicio de la fuerza política. En consecuencia, bien por la influencia de la verdad o por el desvanecimiento de la necesidad de dicha fuerza política, Godwin afirma que el derecho deberá extirparse de la práctica humana prontamente (Godwin, 1793), pronóstico que ha sido menos acertado que la caricatura crítica que efectúa del fenómeno, pues los siglos posteriores a su obra fueron escenario de una proliferación exponencial e incluso supranacional –con el surgimiento del derecho internacional– del fenómeno jurídico.

En el caso de Bakunin, es necesario rastrear sus críticas contra la cuestión jurídica en sus postulados filosóficos antiteológicos más generales, pues lo que se denuncia como problemático es el idealismo metafísico, ontológico y filosófico que fundamenta los distintos esquemas normativos de la sociedad, de los cuales emana el principio de autoridad jerárquica. (Bakunin, 1977)

Como lo refiere D'Auria, para Bakunin este idealismo parte de la ignorancia prematura de las personas, quienes atribuyen a fuerzas mágicas divinizadas todo aquello que no se puede explicar, permitiendo que la ley sea percibida como algo externo y coactivo, con un fundamento externo al contexto al que se pretende aplicar que "[…] termina indefectiblemente invirtiendo el orden natural de las cosas; se termina encapsulando la vida, que es puro fluir" y se instaura el principio de autoridad que garantiza la aceptación del estado-nación como responsable del orden de los hombres (D'Auria A. , 2007).

En el marco del antiteísmo anti-idealista que objeta toda construcción metafísica, el fenómeno jurídico aparece como uno de estos esquemas. Señala Bakunin que, con su sospechosa ambigüedad, la noción 'ley' se refiere en su sentido jurídico a los mandatos que provienen, con el respaldo de una amenaza, de una autoridad artificial y arbitraria que permite imponer la voluntad sobre el resto, implicando una necesaria contradicción con el derecho natural o humano[4]. Esta noción es entendida como aquellas disposiciones que regulan el comportamiento del individuo que no son externas a él, sino inmanentes a su ser, tal como las biológicas y las sociológicas (Bakunin, 1977).

Esta contradicción parece ser absoluta aunque se persigan propósitos loables con la disposición jurídica ya que, "[…] cuando se impone como una ley despótica, absoluta, sea religiosa, sea doctrinario-filosófica, sea política, jurídica, social o como ley patriarcal de la familia, en una palabra, cuando un bien que parece ser o que es realmente, se impone al individuo como la negación de la libertad y cuando no es producto de ésta", haciendo que todo derecho jurídico sea injusto por su uso de la fuerza y, estas categorías tan amistosamente reproducidas, resulten enemistadas: el derecho y la justicia resultan inevitablemente excluyentes (Bakunin, 1977).

De esta forma, Bakunin emplea antagónicamente la noción 'derecho' para referir, por un lado, un derecho natural, también llamado humano, que se encuentra libre de ficciones metafísicas y del recurso a la fuerza, permitiendo un regulación autónoma, libre y espontánea de los individuos como materialización del proyecto político anarquista. En palabras de D'Auria, este derecho permite el libre desarrollo de la causalidad universal, sin interferencias artificiosas de idealismo mistificante (D'Auria A. , 2007) puesto que, desde la propuesta bakuniana, "[L]a libertad del hombre consiste exclusivamente en obedecer a las leyes naturales porque las ha reconocido él mismo como tales, y no porque le sean impuestas desde alguna voluntad externa, divina o humana, colectiva o individual" (Bakunin, 1994).

Por el otro lado, emplea la noción para referir las disposiciones jurídicas positivas, aquellas que permiten regular las relaciones de opresión de una clase sobre otra a partir de ficciones idealistas, tal como lo es la protección de la propiedad, la criminalización de la protesta o la organización de la burocracia para conservar su estabilidad, fundamentos que terminan constituyendo la esencia misma del estado-nación al ser canonizados por la religión. Con esto, se perpetúa la violencia social por medio de una legitimidad falsa del derecho apoyada en ficciones supersticiosas (Bakunin, 1994).

Ante esta contradicción, la dinámica de conflicto se hace aún más clara puesto que no hay posibilidad de coexistencia y, por lo tanto, uno deberá excluir al otro. Como es previsible, Bakunin se inclina por el derecho natural o humano, sugiriendo como consecuencia natural y legítima la rebelión contra el bien impuesto, es decir, contra todas las normas respaldas por el idealismo metafísico, entre estas las jurídicas, para así permitir el surgimiento de la libertad como verdadero bien (Bakunin, 1977).

En este sentido, señala explícitamente que "[c]on el Estado debe desaparecer también todo cuanto se denomina derecho jurídico, y toda la organización de la vida social de arriba abajo, por vía de legislación y gobierno […] para que sobre las ruinas de todas esas iniquidades, saltando sobre todas las fronteras políticas y nacionales, pueda surgir un nuevo mundo internacional, el mundo del trabajo, la ciencia, la libertad y la igualdad" (Bakunin, 1994) en la que se permita la liberación del hombre respecto al hombre, esto es, respecto de sus propios fantasmas emanados de sus miedos y su ignorancia (D'Auria A., 2007), dando plena claridad sobre la insubsanable contradicción que para él existe entre el programa anarquista y el derecho.

Por su parte, en varios de sus textos Kropotkin desarrolla las críticas a la cuestión jurídica ahondando sobre los componentes morales problemáticos, siendo en algunos de estos más expreso que en otros. Cuando en *La Morale anarchiste* Kropotkin define los contornos de su programa moral, indica que este supone la renuncia a toda pretensión de regular o ser regulado y el repudio de toda forma de inequidad. Por ello, implica declararle la guerra a "[…] todo el engaño, astucia, explotación, depravación, vicio –en una palabra, desigualdad– que han derramado en todos nuestros corazones", lo cual incluye "[…] la trinidad abstracta del derecho, religión y autoridad"[5]. Esto implica, por lo tanto, el rechazo a todo intento de limitación al individuo a través de la imposición de

un ideal abstracto, tal como lo pretende el derecho (Kropotkin, 1892).

En similar sentido, al proponer su teoría sobre el apoyo mutuo Kropotkin señala la ausencia de venganza por los errores de los individuos como principio moral superior a la equidad, justicia o equivalencia, pues permite la percepción de las personas en la unicidad de su ser, lo cual exige la renuncia al sistema jurídico y sus componentes penales (Kropotkin, 1989).

Estas críticas a la cuestión jurídica, que en estos textos son más las consecuencias necesarias de sus teorías que postulados autónomos, son desarrolladas explícitamente en el ensayo *Law and Authority* cuya fecha de publicación original se desconoce. Allí, su análisis comienza describiendo el contexto moral que permite el surgimiento del ordenamiento jurídico, señalando que los padres, escuelas, aquellos que gobiernan e incluso diversas disciplinas académicas han convertido el "respeto por el derecho y la obediencia a la autoridad" en una religión, fundiendo la bondad moral y el sistema jurídico de la clase dominante en una misma divinidad, convirtiéndolo en virtud el mero servilismo ante la ley (Kropotkin, 1992).

Dicho contexto y la sacralización de lo jurídico es para Kropotkin un producto de los tiempos modernos pues, previo a esto, la humanidad ha prescindido de la norma escrita para emplear costumbres, hábitos y usos en su lugar, constituidos por la repetición social y respaldados por la fraternidad del grupo, aspectos que se transmitían a los miembros jóvenes por el bien de estos y de la comunidad. El derecho, por lo tanto, consiste en un conjunto de prescripciones que les son útiles a los gobernantes, por medio de las cuales se estabilizan las costumbres propias y se asegura la existencia de la inequidad reinante, aspectos que son combinados habilidosamente con costumbres realmente esenciales a la sociedad, permitiendo la exigencia del grupo de disposiciones en su totalidad sin permitir la distinción entre ellas a través del miedo al castigo (Kropotkin, 1992).

El conjunto de disposiciones incluye tres aspectos: protección de la propiedad, del gobierno y de las personas, siendo todas inútiles y perjudiciales. Las primeras, por proteger la apropiación injusta del trabajo humano por determinados monopolios, crítica que hace extensible a las segundas en tanto toda forma de gobierno autoritario busca mantener por la fuerza los privilegios de las clases favorecidas. Para el tercer tipo de reglas, estas son a juicio de Kropotkin las más problemáticas, pues permiten sembrar la falsa creencia sobre la necesidad del derecho para mantener la seguridad de la sociedad, siendo el gobierno también necesario como juez supremo (Kropotkin, 1992).

Estas críticas ya eran lanzadas por quienes Kropotkin llama rebeldes de la época, siendo el fetichismo jurídico uno de los componentes predilectos puesto que, al indagar por sus fuentes, sólo se encuentra como un producto del terror, consecuencia de retóricas sobrenaturales reproducidos por los curas, la conquista de la espada y el fuego o, en el mejor de los casos, la creación divina de algún dios. La característica del derecho que de esto se desprende es la de inmovilizar, cristalizar aquello que debe ser modificado y desarrollado todos los días por la sociedad. Por lo tanto, este autor señala que no es posible tener dos opiniones frente al fenómeno jurídico, ya que la única salida posible es arrojar al fuego todo el ordenamiento legal y la

organización gubernamental, exigiendo libertad, igualdad y simpatía humana práctica para atender a los problemas sociales (Kropotkin, 1992).

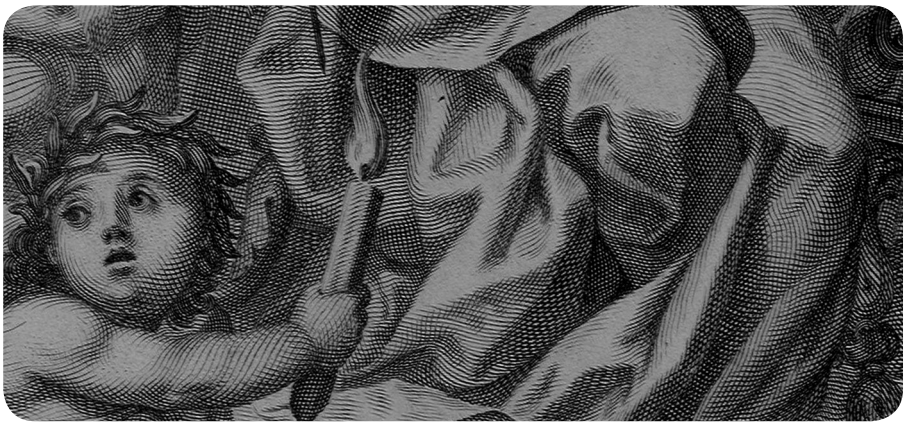
En contraste, Malatesta efectúa sus apreciaciones atendiendo a un contexto de persecución bastante específico que, por ello, permea su argumentación visiblemente haciendo sus críticas menos absolutas al ocuparse de la postura moral necesaria para hacerles frente. Este escenario de coerción al movimiento anarquista suscita reacciones como esta, más motivacionales que teóricas, dirigidas a los simpatizantes menos para convencer al lector de la postura que para reforzarla a quien ya la comparte. En su texto "Los deberes del tiempo presente", señala que no siempre es cierto que las persecuciones sean útiles para publicitar las ideas víctimas de estas dinámicas, pues hay ejemplos en donde esto ha permitido la desaparición total de movimientos sociales, lo que impone la obligación de afrontar sin temor o debilidad las condiciones establecidas por la burguesía para que su grupo estuviera en capacidad de resistir la tormenta (Malatesta, 1894).

Ante esta persecución por medios legales, el autor señala que es necesario para el movimiento anarquista resistir a esas disposiciones, incluso ignorarlas, pues el grado de libertad y explotación depende menos del texto de la norma que de la resistencia que se oponga a estas. Un individuo puede ser relativamente libre a pesar de estar regulado por normas draconianas o abusivas, siempre que existan en su medio costumbres que se opongan a su utilización. A la inversa, una sociedad puede tener todas las garantías necesarias en su ordenamiento jurídico y estar al arbitrio de la violencia policiva que limita impunemente la libertad de los ciudadanos (Malatesta, 1894).

Esta línea argumentativa es empleada para concluir que el efecto de la legislación proferida en su contra está condicionado por la actitud que el movimiento anarquista asuma frente a estas. Si optan por acomodarse a ellas, terminarían por alejarse de las cuestiones sociales para alinearse con las disputas sobre las libertades políticas[6], legitimando en últimas en ordenamiento que les persigue. Por el contrario, si se ofrece enérgica resistencia a estas, más temprano que tarde serán percibidas por la opinión pública como una "[…] desvergonzada violación de todo derecho humano que permita su desaparición o la neutralización de sus efectos.", convirtiéndose en un deber moral del anarquista la oposición a toda ley que se proponga perseguirles (Malatesta, 1894). De esta forma, las dinámicas de conflicto se derivan de la interpretación moral de los efectos concretos de una legislación específica, sin que se pueda evidenciar una contradicción esencial como en autores anteriores.

Finalmente, también al cierre del siglo XX es posible encontrar esta dinámica de contradicción, siendo interesantemente desarrollados con premisas anarquistas desde la academia jurídica. Ejemplo de ello son las propuestas criminológicas anarquistas que reconstruye Farrel, en las que se incorporan críticas al derecho estatal y a la legalidad, sugiriendo que el desafío a la autoridad y el ordenamiento jurídico puede ser socialmente beneficioso, aduciendo para ello los contenidos económicos que evidentemente el ordenamiento defiende y el daño que el derecho estatal centralizado le causa a las personas y grupos desprotegidos (Ferrel, 1998).

Esto atiende a la caracterización que Pepinsky y Jeslow realizan de la



legalidad del estado-nación como una raqueta protectora que sólo golpea a quienes les falta suerte para escapar, siendo una verdadera máquina de cobro que extorsiona por medio de sus dispositivos coactivos –multas, cuotas de licenciamiento, penas, etc.– a los ciudadanos. Así, el sistema consigue perpetuar su existencia indefinidamente, protegiendo las clases dominantes en nombre de los intereses de la comunidad (Pepinsky & Jesilow, 1984).

La legalidad estatal es entonces un laberinto de plantas venenosas que crece ante la ausencia de la comunidad. Una vez establecido, estrangula cualquier posibilidad de tener interacciones humanas comprometidas y fluidas por medio de sistemas de castigos que promueven la criminalidad e imposibilita la humanidad rehabilitadora (Ferrel, 1998), proliferándose en tal medida que consigue acaparar hasta los rincones de la vida cultural y social (Cohen, 1979).

Esta percepción que la criminología anarquista tiene sobre el derecho estatal como un sistema inherentemente inhumano, lleva a esta corriente a oponerse de forma radical al fenómeno jurídico y su correlativa autoridad (Tifft & Sullivan, 1980). En su lugar, proponen una criminología del crimen y resistencia, fundamentada en el carácter político que todo acto delincuencial tiene en el marco de un estado-nación, también político por esencia, así como la aplicación de su criminología crítica a comunidades inclusivas y antiautoritarias por el beneficio que puede derivar de su compatibilidad (Ferrel, 1998).

A la luz de este retrato, de trazos gruesos e incompletos, es posible confirmar que existe una relación de conflicto entre el derecho y el anarquismo, la cual se presenta con múltiples formas y fundamentaciones: en un plano abstracto –como Godwin, Bakunin y Kropotkin–, ante casos concreto como Malatesta e incluso desde esfuerzos académicos jurídicos que, al acoger las premisas anarquistas, terminan implosionando y descalificando su objeto de estudio.

2.2 La relevancia del contexto: dinámicas de instrumentalización.

A medio camino entre las dinámicas de conflicto y armonía, creo posible identificar una relación de instrumentalización conceptual entre el derecho y el anarquismo que parece atender al contexto en el que se formulan las distintas teorías. En este caso, el punto de

contacto se encuentra en la utilización de nociones jurídicas para reivindicar el programa anarquista, desdibujando la línea que les separa.

Esto parece ocurrir, aunque no tan claramente, en la argumentación de Bakunin (1977) (1994), quien para elaborar sus críticas al derecho positivo o escrito opta por oponerlo a la formulación de una noción propia de derecho natural o humano. Aunque esta noción está ligada al libre y espontáneo fluir de la naturaleza y la sociedad, lo cual, puede no tener relación alguna con lo que tradicionalmente se vincula con el fenómeno jurídico, la expresión "derecho" sobrevive a las objeciones para ser reinterpretada y aparentemente reivindicada desde los postulados anarquistas del autor.

La instrumentalización conceptual resulta más clara en el célebre texto de Proudhon ¿Qué es la propiedad?, en el cual emplea un marco conceptual y argumentativo jurídico para la exposición de sus postulados refundacionales del pensamiento anarquista. El texto, abre con tres preguntas que buscan orientar el resto de la obra, encabezadas por el cuestionamiento sobre la justicia de la autoridad del hombre, señalando que esta es generalmente considerada como una consecuencia de la ley, lo justas y veraces que estas sean, a partir de lo cual deriva sus cuestionamientos sobre la injusticia que supone la propiedad (Proudhon, 1841).

Para desvirtuar el carácter absoluto de los derechos de dominio, Proudhon recurre a la descripción de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, señalando que el carácter privado de esta garantía hace imposible su aplicación dado que, al ser susceptibles de modificación o desaparición con el mero transcurrir del tiempo, los objetos sobre los que recae el derecho no son inmanentes. Asimismo, al describir qué supone la propiedad, echa mano de la facultad de disposición y el derecho dominante que reconoce la exclusividad de esto, categorías desarrolladas por el derecho civil a partir de los postulados romanistas. Todo esto para defender la preponderancia de la posesión sobre el derecho de dominio, también nociones jurídicas (Proudhon, 1841).

Más adelante, Proudhon reconoce que la propiedad pudo haber tenido el reparto continuo y la igualdad como propósito originario. Sin embargo, dado que los hechos no producen el derecho, ocasionó precisamente lo opuesto, garantizando las peores condiciones de desigualdad. Ante esto, para reencaminar la sociedad hacia un marco igualitario propone que "[…] la posesión, en la ley, nunca puede permanecer fija […]", lo que impide de plano el surgimiento de la propiedad, siendo el derecho al producto exclusivo de quien lo trabaja, recurriendo al latinajo *jus in rem*, mientras que el derecho al instrumento es de naturaleza común o *jus ad rem*. De esta forma, al conservar la propiedad, la sociedad renuncia a la independencia y la proporcionalidad que son necesarias para la equidad, suponiendo que la "propiedad no cumple con la igualdad y la ley" (Proudhon, 1841).

Curiosamente, las sugerencias que se derivan de esta crítica consisten en la necesaria fundamentación de la ley en la ciencia de los hechos y en las necesidades concretas de la sociedad, para evitar que su generalidad nunca choque con la independencia de los individuos. Para Proudhon, es imprescindible que la autonomía de la razón privada de los individuos, producto de los diferentes talentos y capacidades, pueda existir sin

peligro alguno dentro de los límites de la ley, extendiendo la proporcionalidad de la inteligencia y sentimientos a las cosas físicas, lo cual supondría una síntesis de comunidad y propiedad como una nueva sociedad llamada libertad (Proudhon, 1841).

Lejos de proponer la destrucción de la autoridad y sus leyes que evitan la proporcionalidad material de la sociedad, opta por describir cómo debe adecuarse el derecho para que la autonomía individual sobreviva. En ningún momento la ley debe desaparecer para conseguir la desaparición de la propiedad, en su perspectiva basta con priorizar la noción de posesión de los bienes para reconducir la sociedad a la libertad. En este sentido, la instrumentalización de lo jurídico en Proudhon no es superficial, pues las conclusiones y sugerencias que deriva de su argumentación conllevan a la utilización del fenómeno jurídico para la realización del programa anarquista: una dinámica de medio-resultado distinta al tradicional conflicto entre el anarquismo y el derecho.

En el caso de Malatesta, la pretensión práctica de sus postulados lleva a que la interacción con el derecho también consista en su instrumentalización. Si bien en el texto anteriormente analizado invita a una abierta y decidida resistencia a las leyes proferidas para la persecución del movimiento, en su fundamentación señala como necesario, para evitar que estas leyes cumplan su cometido, que "[…] las personas sean conscientes de sus derechos y su fuerza […]" para poder resolver los problemas en comunidad, apelando aparentemente a un orden natural de garantías más allá de las positivizadas en la ley (Malatesta, 1894).

Esta interesante referencia a un cuerpo supra-legal es retomada por Malatesta para insistir en la importancia de oponer resistencia a las leyes opresivas, señalando que ello conduciría al rechazo público de estas disposiciones por la "[…] desvergonzada violación de todo derecho humano […]" y, eventualmente, su inaplicación o desaparición (Malatesta, 1894). De esta forma, anticipándose más de medio siglo a las dinámicas del derecho internacional de los derechos humanos (Moyn, 2010; Normand & Zaidi, 2008; Hoffman, 2011), Malatesta sugiere una oposición desde la moral al orden legal positivo de un estado-nación por su evidente contradicción con las garantías inherentes a la especie humana. Con ello, echa mano de una noción jurídica más amplia para atajar el efecto inminente de las leyes represivas, logrando una verdadera instrumentalización del discurso

A partir de estos ejemplos, es posible ver un relacionamiento distinto y más complejo entre el pensamiento anarquista y el fenómeno jurídico, en el cual, el primero echa mano del marco conceptual del segundo para perseguir sus propios fines. Bakunin, como caso límite, busca una redefinición de la noción 'derecho' para oponerla al ordenamiento legal existente; Proudhon utiliza un esquema argumentativo impregnado por aspectos jurídicos para criticar la propiedad, noción de igual naturaleza, y concluir cómo debe reorientarse el cuerpo de leyes para evitar la colisión con la autonomía personal; finalmente, Malatesta recurre a órdenes metajurídicos para lograr la inefectividad de las normas coercitivas que les persiguen. Así, se configura una dinámica de verdadera instrumentalización más allá de las diferencias esenciales analizadas en el subcapítulo previo se desdibujan.

2.3 Del divorcio inevitable a las vías de reconciliación: dinámicas de relativa armonía.

Aunque en los ejemplos analizados pueden evidenciarse algunos acercamientos entre el anarquismo y el derecho, existen dinámicas de compaginación entre estas más allá de la instrumentalización, desarrolladas recientemente en la academia. Estos puntos de encuentro, como se observará a continuación, son tan variados como sus consecuencias, confirmando la cercanía de la relación existentes entre ambos y relativizando su enemistad.

Este parece ser el caso de la criminología anarquista, la cual emplea los presupuestos del anarquismo para tomar distancia metodológica del derecho y las ideologías de obediencia y conformidad que caracterizan los análisis convencionales del fenómeno criminal, permitiendo un redescubrimiento del aspecto social y humano en la criminalidad, así como la connotación política de esta y sus consecuencias (Einstadter & Stuart, 1995). Si bien es clara la convergencia, la cual deriva en una propuesta epistemológica refrescante para la criminología, esta es sólo momentánea pues sus hallazgos, la inhumanidad intrínseca puesta en evidencia, han conducido nuevamente al rechazo y resistencia tajante frente a lo jurídico (Ferrel, 1998).

No obstante, este encuentro no ha sido exclusivo de los estudios criminológicos, siendo utilizado entrado el siglo XXI en aproximaciones teóricas más generales de la cuestión jurídica que dejan entrever una dinámica de armonía más estable entre ambos marcos conceptuales. Se identifican estos elementos en las propuestas de Chartier y demás colaboradores del precitado número del *Griffith Law Review* dirigido por él (2012). En el artículo introductorio, titulado "Anarchism as a research program in Law", ofrece un abrebocas al amplísimo marco de posibilidades que ofrece este acercamiento.

La configuración que se infiere de las dinámicas jurídicas en un esquema anarquista, en donde la sociedad se organiza sin un estado-nación, consiste en ordenamientos policéntricos, emergentes, construidos desde la base de la sociedad y con esquemas de justificación diversos, todas facetas inexploradas e ignoradas del fenómeno jurídico. En su particularidad reside su potencial, pues permite abordar preguntas sobre la posibilidad, forma, naturaleza y bases normativas del derecho que no se han resuelto a satisfacción hasta la fecha (Chartier, 2012).

D'Auria, en una línea muy s imilar, propone la utilización del anarquismo como supuesto epistemológico para una investigación crítica y radical del fenómeno jurídico, con el cual se logren superar los análisis indefectiblemente ideológicos que derivan de la contraposición de presupuestos ideológicos contradictorios, fundados en determinismos históricos y dogmatismos irreconciliables[7], produciendo nada más que ideología en favor de un *status quo* diferente al presente (D'Auria A. , 2016). La vía de escape que ofrece el anarquismo a la ideologización de la crítica se encuentra en:

> […] un universal nunca afirmativo y que no tenga el carácter de una preferencia ético-política; en otras palabras: un universal negativo, postulado simplemente como supuesto epistemológico. En este sentido, la intuición anarquista (an-arquista), precisamente por ser negativa y no postular ninguna

> forma afirmativa o apologética de gobierno o dominación, sino el horizonte hipotético de una ausencia total de gobierno y dominación, encierra todo el potencial crítico universalista que no puede contener ningún otro tipo de idea social (D'Auria A. , 2016).

En este sentido, no se recurre al anarquismo como ideal o preferencia ético-político normativo, sino como punto de partida epistemológico que siempre asume posible la indagación crítica de todo orden jurídico-político (fáctico o alternativo) y toda inclinación ético-política (hegemónica o heterodoxa), incluyendo la revisión de los postulados propios. Como el mismo D'Auria reconoce, esta propuesta guarda estrecha relación con la dialéctica negativa de Adorno (2005), el universal negativo formulado por de Souza Santos (2006; 2009) y la publicación poco difundida del anarquismo como crítica del conocimiento de Kelsen (1989), redireccionando la actividad investigativa a cuestionar las raíces mismas del derecho: su carácter coactivo, las condiciones sociales que permiten que este exista, así como los prejuicios y supuestos que le alimentan (D'Auria A. , 2016).

Sin más diferencia que su fundamentación teórica, pues lo acerca a Foucault (2001) y Derrida (1997), Newman denomina esta aproximación como post-anarquismo deconstructivista (2001), consistente en el rechazo a todo cimiento ontológico presupuesto, permitiendo así el cuestionamiento de los límites de la autoridad legal y la obediencia incondicional al derecho a partir de las nuevas formas de normalización que puedan emerger en una sociedad post-jurídica (Newman, 2012).

En último lugar, estos acercamientos pueden resultar en esfuerzos para una reconciliación o armonización entre el anarquismo y el derecho. Ejemplo de ello es el 'anarkocontractualismo' de Ibarra, en el que se hace una relectura del contrato libre de Proudhon para demostrar que, al ser la libertad el propósito político y no el prerrequisito, la sociedad debe confeccionarla por medio de contratos como pactos reales y efectivos, ya no como meras ficciones (2007).

De esta forma, la sociedad se entreteje por medio de contratos bilaterales y conmutativos que obligan recíproca e igualmente los unos para con los otros, permitiendo la existencia del equilibrio entre los opuestos y el establecimiento de un orden justo, teniendo en cuenta las condiciones de reciprocidad de la sociedad (Ibarra, 2007). Con ello, se ponen en diálogo ambos cuerpos de ideas, ya no para criticar la cuestión jurídica, sino explorar las dimensiones jurídicas de las propuestas anarquistas, mostrando otra posibilidad más de relacionamiento.

3 La manzana de la discordia.

Tan diversas dinámicas de relacionamiento entre el anarquismo y el derecho sugieren la pregunta de cómo pueden, los mismos cuerpos de ideas, encontrarse simultáneamente para una descalificación absoluta, para la instrumentalización de su marco conceptual o para su análisis recíproco. Al parecer, como en cualquier esquema de interpretación de la realidad, los puntos de partida escogidos para aproximarse a la cuestión jurídica, siendo tantos como tan variados, van a condicionar la conclusión de su análisis.

Con precisión explica Wittgenstein que, con frecuencia, 'yo sé' significa únicamente que tenemos razones suficientes

para una afirmación determinada, en donde se hace imprescindible que el interlocutor esté relacionado con el juego de lenguaje específico que soporta dicha afirmación, para estar en capacidad de imaginar cómo es posible que pueda 'saberlo'. "Cuando cambian los juegos de lenguaje cambian los conceptos y, con estos, los significados de las palabras.", haciendo que la veracidad de ciertas proposiciones pertenezca al marco de referencia con el que se formulen (Wittgenstein, 1969).

Parece ser este el caso en la relación entre el derecho y el anarquismo que, dependiendo del esquema conceptual empleado para definir y refutar la cuestión jurídica, y la severidad con la que se le use, las conclusiones van a variar. Al relacionarlas de forma conflictiva, por un lado, se encuentran las posturas que fundamentan su incompatibilidad desde un plano teórico abstracto, con puntos de partida muy similares que explican las conclusiones de allí propuestas.

Godwin se aproxima al derecho como otra institución más del gobierno, la cual reproduce problemas sociales gracias a su insubsanable indeterminación, por lo que resulta necesario prescindir de este para el desarrollo integral de la humanidad, ligando lo jurídico a su origen gubernamental; Bakunin contrapone el derecho positivo jurídico, el cual por medio de ficciones metafísicas disfraza de legítima la violencia social, al derecho natural o humano que consiste en el libre y espontáneo fluir de la naturaleza y la sociedad. Colisión que implica la necesidad de renunciar al aspecto jurídico, precisamente por la caracterización que se hace vinculándolo a la violencia social estatal; Kropotkin, como lo refiere Graham, presenta el derecho con un propósito dual, codificar y aplicar estándares morales aceptados por un lado y promover los intereses particulares de la clase dominante, siendo el primero innecesario y el segundo perjudicial (Graham, 2005). Aquí también está el derecho ligado a la clase dominante que controla el aparato estatal, motivo por el cual debe destruirse hasta la última de las leyes.

Por otro lado, la dinámica de colisión se encuentra ante situaciones concretas, alejando la argumentación del terreno abstracto para llevarlo a la práctica. Es el caso de Malatesta, quien denuncia ya no el derecho en su conjunto sino las disposiciones específicas que habían sido promulgadas para la persecución de

su movimiento, identifica como imperativo moral la resistencia a estas leyes para conseguir que la opinión pública se convenza de la "[…] desvergonzada violación de todo derecho humano […]" que esto supone y "[…] permita su desaparición o la neutralización de sus efectos" (Malatesta, 1894). La especificidad del contexto en el que se escribe el texto hace inevitable que el derecho sea de la institucionalidad que, por medio de este, pone en marcha su persecución.

En la criminología anarquista es posible evidenciar una tercera y última dinámica de conflicto que se asemeja a una verdadera implosión. Al emplear las premisas básicas del anarquismo en el estudio metódico de la cuestión criminal, la única conclusión posible es la descalificación categórica del fenómeno jurídico, llevando a una oposición radical frente a su propio objeto de estudio. Sin embargo, no puede pasarse por alto que los estudios se adelantan principalmente respecto a la criminalización oficial de los estados-nación y su incuestionable degradación de la categoría humana, siendo excepcionales –y de ahí su valor– los estudios sobre mecanismos sociales de resolución de conflictos distintos a la criminal.[8]

Al aproximarlas a manera de instrumentalización, Bakunin busca una redefinición 'jus-biologista' de la noción 'derecho' para oponerla al ordenamiento legal existente del estado-nación; Proudhon utiliza un esquema argumentativo impregnado por aspectos jurídicos para criticar la propiedad, noción de igual naturaleza, y concluye cómo debe reorientarse el cuerpo de leyes para evitar la colisión con la autonomía personal. Emplea argumentación jurídica para, por medio del sistema jurídico para entonces existente, poner en marcha su programa político; finalmente, Malatesta recurre a órdenes meta-jurídicos cercana a los derechos humanos para lograr la inefectividad de las normas coercitivas del aparato estatal que les perseguía, sin que haya lugar a dudas sobre el carácter estatal del fenómeno jurídico que aborda.

Las posturas que logran una reconciliación parcial entre el anarquismo y lo jurídico lo hacen, como en el caso de D'Auria, Chartier y Newman, se emplean atinadamente los postulados libertarios desde perspectivas metodológicos y epistemológicos para, a partir del universal negativo, conseguir un cuestionamiento crítico del derecho. Sin embargo, el objeto de estudio también parece estar delimitado con base en la estadidad del fenómeno jurídico. En cambio, la propuesta de Ibarra ahonda en descripciones jurídicas del programa proudhoniano permitiendo una nueva caracterización de la configuración jurídico sin coerción, presentado como contrapropuesta al derecho estatal existente.

Del análisis anterior parecen desprenderse buenas razones para concluir que todos, sin excepción, vinculan de alguna u otra forma al derecho al estado-nación, definiéndolo en virtud de la coerción ejercida por la institucionalidad estatal y con esta presuposición se aproximan al fenómeno jurídico. Por esto, hasta en las posturas con puntos de contacto entre el anarquismo y el derecho, el acercamiento se efectúa en el marco de su íntima enemistad, empleando juegos de lenguaje propios del estado-nación con sus supuestos ideológicos.

Sin embargo, si aceptamos con rigor la invitación a cuestionar las raíces del derecho (D'Auria A. , 2016; Chartier, 2012; Newman, 2012), también conviene indagar sobre lo acertado de esta presuposición: ¿La cuestión jurídica se limita

a la adelantada por la institucionalidad estatal? ¿La coerción asumida como rasgo definitorio de lo jurídico pertenece al derecho o al estado-nación? ¿Sólo es jurídicamente válido aquello regulado por los órganos autorizados por ese marco institucional? Considero que esa suposición puede estar errada y, en consecuencia, todas las preguntas pueden ser respondidas negativamente, llevando a una relativización de la enemistad que, como veremos en las conclusiones, permite ampliar los horizontes de investigación de este diálogo conceptual.

Recientemente, esta discusión de la naturaleza reguladora más allá de la coerción institucional ha sido retomada por el autodenominado 'pluralismo jurídico' (Engle Merry, 1988; Griffiths, 1998; Tamanaha, 2000; Michaels, 2009; von Benda-Beckmann, 2002; Teubner G. , 1996) con ocasión del fenómeno de globalización de finales de siglo XX y el curso del XXI. El debate originario se ubica por lo general entre el pluralismo del '*derecho viviente*' de Ehrlich (1922) y el monismo de Kelsen (2005) en cabeza del aparato estatal.[9]

Como señala Ehrlich, parece miope desconocer que el surgimiento del estado-nación moderno se produce varios milenios después del fenómeno socio-jurídico, siendo instituciones como la distribución regulada de la propiedad, el matrimonio y la resolución social de conflictos una constante presente incluso en comunidades originarias (Ehrlich & Isaacs, 1922).[10] Las disposiciones promulgadas por los órganos estatales son una de varias fuentes originarias del fenómeno jurídico (Ehrlich, 1913). Por ello, limitar el análisis únicamente a las regulaciones 'oficiales', hacia las que se dirigen las críticas desde el anarquismo, restringe el marco de posibilidades que habilita el universal negativo epistemológico, aspecto que retomaré en las conclusiones.

En definitiva, retomando a Wittgenstein, una posible explicación a las múltiples facetas de relacionamiento entre el anarquismo y el derecho obedece al marco conceptual en el que se le sitúe, a los juegos de lenguaje empleados para presentar las razones. No obstante, se evidencia una tendencia a vincular conceptualmente al derecho con la coerción institucional del estado-nación, empleando una noción ideológicamente restringida que conduce casi inevitablemente a la crítica entre opuestos que rara vez permite un diálogo, o al desarrollo de categorías deontológicas sin relación alguna con el fenómeno jurídico actual. Sin esta asociación conceptual, las diferencias esenciales parecen desdibujarse, pues los fenómenos socio-jurídicos no estarían ligados a la coerción autoritaria que choca con las raíces del anarquismo.

4. Conclusiones.

A lo largo del texto, han sido expuestas las diversas aproximaciones al fenómeno jurídico desde el anarquismo, evidenciando tres posibles dinámicas, con los correspondientes matices explorados, entre estos conjuntos de ideas: pueden encontrarse para colisionar, para instrumentalizar sus contenidos o para sostener un diálogo que, por regla general, deriva en su crítica. De ahí que describa la relación como una íntima enemistad, pues encuentra varias vías de contacto que llevan a su ulterior desencuentro.

Sin embargo, además de íntima, he descrito esta enemistad como una *relativa*, toda vez que, como vimos en el capítulo anterior, las contradicciones se desprenden del estudio del fenómeno jurídico a partir de definiciones propias

de marcos conceptuales con profundos sesgos ideológicos, en los cuales se presume erradamente que la única fuente de donde emana el derecho es el estado-nación. Basta abandonar dicha premisa para que las preguntas de investigación muten y pasen a indagar sobre las dinámicas regulatorias sociales más allá del monopolio estatal, que permitan comprender más a profundidad, entre otras, la naturaleza de la relación entre el derecho y la coerción.

Adicionalmente, optar por negar –o por lo menos cuestionar– el vínculo entre el derecho y el aparato estatal, además de resultar coherente con el universal negativo como presupuesto epistemológico, desliga la categoría de lo jurídico de formalidades que parecen no pertenecerle. La utilidad práctica radica en aprovechar la apertura epistemológica de las categorías jurídicas para abordar, con el juicio crítico correspondiente, las dinámicas regulatorias que han surgido a propósito de la globalización. Al ser sistemas de regulación policéntricos, informales, emergentes y cada vez menos jerárquicos, parece que los desarrollos desde el anarquismo pueden dar mucho entendimiento a estos brotes de pluralidad.

Ya existen destacables propuestas, como las recopiladas por Teubner (1996) sobre el análisis del surgimiento de órdenes jurídicos globales constituidos más allá de la influencia de estados-nación, con dinámicas de aplicación e interacción diversos a la coerción institucional. También respecto a casos de paralelismo legal entre sociedades ancestrales y hegemónicas (de Sousa Santos, 2006; Inksater, 2013; Besson, 2013), o incluso el caso colombiano de pluralidad punitiva en el marco del conflicto (Londoño Berrío, 2013).

En tiempos como los que vivimos, donde criticar al sistema predominante resulta enteramente redundante ante el grado de deshumanización que condena niños al hambre y a pueblos de diversas latitudes a genocidios simultáneos, me parece conveniente deconstruir la relación entre lo jurídico y lo estatal, de forma que se amplíe la agenda investigativa a fenómenos emergentes de regulación social en paralelo o en ausencia de estados-nación. Complementariamente a las críticas, que jamás perderán su vigencia y utilidad, se puede emplear esta apertura epistemológica para la comprensión de sus dimensiones socioculturales y, con esto, comenzar a cimentar propuestas concretas, en contextos concretos, para personas concretas, que permitan superar la coerción y la violencia como únicos medios de convivencia social.

Notas

1. Abogado, especialista en Derecho Penal y especialista en Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario de la Universidad del Rosario (Colombia); Máster en Derecho Penal Internacional de la Universidad de Granada (España); Máster en Teoría del Derecho de la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Fráncfort del Meno (Alemania) y estudiante de doctorado en la misma institución. Becario del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) para estudio doctorales. Se desempeñó como profesor titular de las cátedras Teoría del Derecho y Derecho Penal Internacional en la Universidad del Rosario y Derecho Internacional Humanitario en la Universidad el Bosque (Colombia).

Por supuesto, es necesario rescatar algunas notables excepciones en las que se estudia esta relación como el seminario sobre "Pensamiento jurídico anarquista" desarrollado en el Instituto Gioja de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires por

el Grupo de Estudios sobre Anarquismo de la misma institución (D'Auria A. e., 2007); el volumen especial de la revista *Griffith Law Review* sobre ordenamientos legales sin estado, en donde se analiza la cuestión del anarquismo y el derecho (Chartier, 2012); la obra colectiva *Droit et Anarchie* dirigida por Bertrand, Brett, Pulliero y Wagener (2013): o el volumen especial de la revista *Réfractions* dedicado a 'la justicia frente a la ley' (2016), entre otros. Estos textos serán retomados más adelante para rescatar las posibles convergencias que surgen ante la relativización de la enemistad entre estas.

2. Una perspectiva interesante resulta la propuesta por Rivaya, quien también recurre a las opiniones de los juristas sobre las ideas anarquistas que, por supuesto, no conceden ninguna deferencia a estas (Rivaya, 2001).

3. Refiero aquí un conjunto de teorías tan extenso como disímil, cuya caracterización será realizada en el tercer capítulo del texto. Sin embargo, conviene anticipar que estas suposiciones se pueden evidenciar en teorías iusnaturalistas (Bix, 2004) (Finnis, 2011), en el realismo jurídico (Ross, 1971) (Leiter, 2002), en posturas iuspositivistas (Kelsen, 2005) (Hart, 1994) (Raz, 1997), entre otras, como puntos de partida implícito para su sistematización.

4. No obstante la homonimia con la corriente teórica jurídica iusnaturalista, es necesario aclarar que esta noción en Bakunin tiene un alcance bastante disímil. Como lo señala D'Auria, quien prefiere denominarlo jus-biologismo para evitar la confusión, "[…] lo que Bakunin llama "derecho natural o humano" no constituye una variante de jus-naturalismo. En efecto, tal como lo entienden los juristas, el jus-naturalismo, religioso o racionalista, postula siempre una conexión necesaria entre una moral trascendente y la ley positiva; el jus-naturalismo es siempre platonismo idealista: afirma la existencia de dos realidades: la empírica, que debe supeditarse a la ideal. Pero Bakunin niega toda moralidad posible a cualquier ley jurídica (así como niega toda moralidad trascendente metafísica) […] 'Derecho natural', en Bakunin, es precisamente natural en el sentido de libre de 'ficciones' metafísicas y del empleo de la fuerza; es libertad y espontaneidad plena de las personas para regular por ellas mismas sus mutuas relaciones, libres de amenazas externas." (D'Auria A. , Anarquismo y derecho: una aproximación a Bakunin. , 2007)

5. Traducción libre del autor.

6. El autor incluye como ejemplo de libertades políticas la libertad de expresión, de escribir, de reunión y de asociación.

7. Para profundizar sobre estas posturas críticas del fenómeno jurídico ver: (Ward, 1998; Kennedy, 2001; Stucka, 1969; Mackinnon, 2006). Con notables excepciones: (de Sousa Santos, La tensión entre regulación y emancipación en la modernidad occidental y su desaparición, 2006.

8. Para ejemplos en este sentido, ver: (Gesualdi, 2014; Tifft & Sullivan, 1980).

9. Sobre este debate se han efectuado diversas reconstrucciones. Ver: (Robles Morchón, 1976; Antonov, 2011; van Klink, 2006).

10. Un interesante ejemplo de esta intuición se encuentra en la pluralidad excesiva de configuración jurídicas que devino a la violencia de mitad de siglo XX en Colombia (Guzmán Campos, Fals Borda, & Umaña Luna, 2010), persistentes hasta entrado el siglo XXI pese a la mutación de las dinámicas del conflicto (Londoño Berrío, 2013). Por otro lado, las constituciones promulgadas en las pasadas dos décadas comienzan a recibir influencias de esta realidad innegable, reconociendo la configuración plural de países como Bolivia, Colombia y Ecuador.

Referencias

Adorno, T. W. (2005). *Dialéctica negativa, la jerga de la autenticidad*. Madrid: Ediciones Akal.

Antonov, M. (2011). History of Schism: the Debates between Hans Kelsen and Eugen Ehrlich. *Vienna Journal on International Constitional Law, 5*(1), 5-21.

Bakunin, M. (1977). Federalismo, socialismo y antiteologismo y consideraciones filosóficas. En M. Bakunin, *Obras* (Vol. III, págs. 155-170). Madrid: Júcar.

Bakunin, M. (1994). *Escritos de filosofía política.* Buenos Aires: Utopía Libertaria.

Bertrand, C., Brett, R., Pulliero, F., & Wagener, N. (2013). *Droit et Anarchie.* París: L'Harmattan.

Besson, J. (2013). Folk Law and Legal Pluralism in Jamaica. *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*(43), 31-56.

Bix, B. (2004). Natural Law: The Modern Tradition. En J. Coleman, K. Himme, & S. Shapito, *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law* (págs. 62-103). Oxford: Oxford University Press.

Chartier, G. (2012). Anarchism as a research program in Law. *Griffith Law Review, 21*(2), 293-306.

Chartier, G. (2012). *Griffith Law Review. Law and Anarchy: Legal Order and the idea of a Stateless Society* (Vol. 21). Brisbane: Griffith Law Review.

Cohen, S. (Octubre de 1979). The punitive city: Notes on the dispersal of social control. *Contemporary Crisis, 3*(4), 339-363.

D'Auria, A. (2007). Anarquismo y derecho: una aproximación a Bakunin. . En A. e. D'Auria, *El anarquismo frente al derecho: Lecturas sobre propiedad, familia, estado y justicia* (págs. 51-62). Buenos Aires: Terramar Ediciones.

D'Auria, A. (2016). El anarquismo como supuesto epistemológico para un programa de crítica radical del Derecho. *En Letra, 3*(6), 20-47.

D'Auria, A. e. (2007). *El anarquismo frente al derecho, lecturas sobre propiedad, familia, estado y justicia.* Buenos Aires: Terramar Ediciones.

de Sousa Santos, B. (2006). La tensión entre regulación y emancipación en la modernidad occidental y su desaparición. En M. García, I. C. Jaramillo, & E. Restrepo, *Crítica jurídica* (págs. 421-446). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

de Sousa Santos, B. (2006). *The Rise of the Global Left, The world social forum and beyond.* Londres, Nueva York: Zed Books.

de Sousa Santos, B. (2009). *Pensar el estado y la sociedad: desafíos actuales.* Buenos Aires: Waldhuter Editores.

Derrida, J. (1997). *Of Grammatology.* Baltimore: John Hopkins University Press.

Dockes, E. (2016). Droit et anarchie. *Réfractions, La justice hors la loi.*, 7-16.

Ehrlich, E. (1913). *Grundlegung der Soziologie des Rechts.* Múnich y Leipzig: Duncker & Humboldt.

Ehrlich, E., & Isaacs, N. (1922). The Sociology of Law. *Harvard Law Review, 36*(2), 130-145.

Einstadter, W., & Stuart, H. (1995). *Criminological Theory: An Analysis of its underlying assumptions.* Fort Worth, TX: Editorial Harcourt Brace.

Engle Merry, S. (1988). Legal Pluralism. *Law and Society Review*(22), 869-896.

Ferrajoli, L. (2004). *Derecho y garantías.* Madrid: Editorial Trotta.

Ferrel, J. (1998). Against the Law: Anarchist Criminology. *Social Anarchism*(25), 5-15.

Finnis, J. (2011). *Natural Law and Natural Rights.* Oxford: Oxford University Press.

Foucault, M. (2001). *Madness and Civilization: A history of Insanity in the Age of Reason.* Londres: Routledge.

Gesualdi, L. (2014). *A Peacemaking Approach to Criminology.* Lanham, Nueva York: University Press of America.

Godwin, W. (1793). *An enquiry concerning political justice.* Londres: G.G. J and J. Robinson, Paternoster Row.

Graham, R. (2005). *Anarchism, A Documentary History of Libertarian Ideas.* Montreal, New York, London: Black Rose Books.

Griffiths, J. (1998). What is Legal Pluralism? *Journal of Legal Pluralism*(22), 20-40.

Guzmán Campos, G., Fals Borda, O., & Umaña Luna, E. (2010). *La violencia en Colombia.* Bogotá: Editorial Santillana.

Hart, H. (1994). *The Concept of Law.* Oxford: Oxford University Press.

Hoffman, S.-L. (2011). *Human Rights in the Twentieth Century.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ibarra, E. (2007). El Anarko contractualismo. En A. e. D'Auria, *El anarquismo frente al derecho, lecturas sobre propiedad, familia, estado y justicia* (págs. 63-76). Buenos Aires: Terramar Ediciones.

Inksater, K. (2013). Transformative Juricultural Pluralism: Indigenous Justice Sys-

tems in Latin America and International Human Rights. *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*(60), 105-142.

Kelsen, H. (1989). Dios y Estado. En O. (. Correas, *El otro Kelsen* (págs. 243-266). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Kelsen, H. (2005). *Pure Theory of Law.* New Jersey: The Lawbook Exchange.

Kennedy, D. (2001). A Critique of Adjudication: Fin de Siecle. *Cardozo Law Review, 22*, 997-1003.

Kropotkin, P. (1892). *Anarchist Morality.* Londres: Freedom Press.

Kropotkin, P. (1911). Anarchism. En AA.VV., *Encyclopedia Britannica* (págs. 914-919). Cambridge: University of Cambridge.

Kropotkin, P. (1975). *The Essential Kropotkin.* Nueva York: Liveright Publishing.

Kropotkin, P. (1989). *Mutual Aid: A Factor of Evolution.* Montreal: Black Rose Books.

Kropotkin, P. (1992). Law and Authority. En P. Kropotkin, *Words of a Rebel.* Montreal: Black Rose Books.

Large, S. S. (Julio de 1977). The Romance of Revolution in Japanese Anarchism and Communism durin the Taisho Period. *Modern Asian Studies, 11*(3), 441-467.

Leiter, B. (2002). American Legal Realism. *University of Texas Law, Public Law Research Paper*, 1-38.

Londoño Berrío, H. L. (2013). *Pluralismo punitivo y derechos humanos: el caso de la comuna 13 de Medellín, Colombia (2000-2010).* Sevilla, España: Universidad Pablo de Olavide.

Mackinnon, C. (2006). Feminismo, marxismo, método y Estado: una agenda para la teoría. En M. García, I. C. Jaramillo, & E. Restrepo, *Crítica jurídica* (págs. 163-192). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Malatesta, E. (1 de Agosto de 1894). The Duties of the Present Hour. *Liberty*.

McDonald, A. (2012). To destroy the idea of divinity, Anarchism as practical program and as utopia. *Griffith Law Review, 21*(2), 349-368.

Michaels, R. (2009). Global Legal Pluralism. *Annual Review of Law and Social Science*(5), 243-262.

Moyn, S. (2010). *The Last Utopia, Human Rights in History.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Newman, S. (2001). Derrida's Deconstruction Of Authority. *Philosophy & Social Criticism, 27*(3), 1-17.

Newman, S. (2012). Anarchism and Law: Towards a Post-Anarchist Ethics of Disobedience. *Griffith Law Review, 21*(2), 307-329.

Normand, R., & Zaidi, S. (2008). *Human Rights at the UN, The Political History of Universal Justice.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Ostergaard, G., & Currel, M. (Junio de 1972). The gentle anarchists: A study of the leaders of the Sarvodaya movement for non-violet revolution in India. (C. Press, Ed.) *Social Forces*, 549-550.

Pepinsky, H., & Jesilow, P. (1984). *Myths that cause crime.* Santa Ana, CA: Seven Locks Press.

Proudhon, P. J. (1841). *La propiété? oú Recherches sur le principe du droit et du gouvernement.* París: Librairie de Prévot.

Raz, J. (1997). *The concept of a Legal System.* Oxford: Oxford University Press.

Rivaya, B. (Abril-Junio de 2001). Anarquismo y derecho. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*(112), 77-108.

Robles Morchón, G. (1976). La polémica entre Kelsen y Ehrlich en torno a la naturaleza de la Ciencia Jurídica. *Anuario de Filosofía del Derecho*, 183-198.

Ross, A. (1971). *Lógica de las normas.* Madrid: Editorial Tecnos.

Sellars, J. (2006). *Stoicism.* Durham: Acumen Publishing Limited.

Sreedhar. (2010). Anarchism, historical illegitimacy, and civil disobedience. *Boston University Law Review, 90*, 1833-1846.

Stucka, P. (1969). *La función revolucionaria del derecho y del estado.* Barcelona: Editorial Península.

Tamanaha, B. (2000). A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism. *Journal of Law and Society*(27), 296-321.

Teubner, G. (1996). Global Bukowina: Legal Pluralism in the World-Society. En G. (. Teubner, *Global Law without a State* (págs. 6-22). Londres: Dartsmouth.

Teubner, G. (1996). *Global Law Without A State.* Londres: Dartsmouth press.

Tifft, L. L., & Sullivan, D. (1980). *The Struggle to be Human: Crime, Criminology, and Anarchism*. Londres: Cienfuegos Press.

van Klink, B. (2006). Facts and Norms: The Unfinished Debate between Eugen Ehrlich and Hans Kelsen. *SSRN*. Obtenido de https://ssrn.com/abstract=980957

von Benda-Beckmann, F. (2002). Who's Afraid of Legal Pluralism? *The Journal of Legal Pluralism*(47), 34-87.

Ward, I. (1998). *An Introduction to Critical Legal Theory*. Londres: Cavendish Publishing Limited.

Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty*. Oxford: Basil Blackwell.

Zarrow, P. (1990). *Anarchism and Chinese political culture*. Nueva York: Columbia University Press.

Anarquismo y psicología

Dennis Fox

RESUMEN

Muchos anarquistas sospechan del acto de psicologizar y hacen poca referencia a la psicología como disciplina más allá de desestimar su enfoque individualista. Sin embargo, los supuestos psicológicos sobre el poder, las jerarquías, la cooperación y dinámicas similares sustentan críticas del estatismo y el capitalismo y dan forma a esfuerzos prefigurativos para transformar la sociedad de modo que los seres humanos puedan más fácilmente alcanzar la autonomía y la mutualidad. Al tiempo, las crisis personales e interpersonales obstaculizan estos esfuerzos. El desafío está en determinar cuáles aspectos de la investigación psicológica y de la psicoterapia, especialmente la psicología crítica y las extensiones de la psicología humanística y del psicoanálisis radical, pueden ayudar a los anarquistas a luchar simultáneamente en lo personal y en lo político.

Refiriéndose a la fusión, al interior de cada uno de nosotros, de fuerzas internas y externas, Gustav Landauer escribió "El Estado es una condición, cierta relación entre los seres humanos, un modo de comportamiento humano; lo destruimos al contraer otras relaciones, al comportarnos de manera diferente" (Landauer, 1910, citado en Buber, 1958, p. 46). Como todas las cosmovisiones, el anarquismo incorpora supuestos sobre la naturaleza y la sociedad humanas que explican cómo actuamos y cómo pensamos que deberíamos actuar. Esta "psicología cotidiana" (Jones y Elcock, 2001) nos ayuda a entender nuestro comportamiento y el de los otros y configura nuestras ideas sobre qué tipo de sociedad es deseable y posible. Llegar a ser parte de la cultura política anarquista (Gordon, 2005) frecuentemente significa reemplazar los viejos supuestos por otros más nuevos. Sin embargo, a pesar de la importancia de los supuestos psicológicos acerca de las conexiones recíprocas entre lo personal y lo político, no hay claridad sobre hasta qué punto alguno de los estilos de hacer psicología –disciplina académica, profesión terapéutica, comprensión psicoanalítica, o fuerza de la cultura popular– puede contribuir al alcance de la liberación y la unidad.

Tanto el anarquismo como la psicología contienen un conjunto de tendencias con poco consenso acerca de su definición, origen, alcance u objetivos. Los anarquistas –no solo los anarquistas académicos– debaten justo sobre qué es el anarquismo, cómo y cuándo inició, qué busca, cómo puede practicarse de manera correcta y –especialmente los académicos– si el post-anarquismo debe remplazar al viejo tipo de anarquismo. La psicología tiene problemas comparables: ¿Su enfoque apropiado se centra en la mente o en el comportamiento?, ¿es, o debería ser, una ciencia y qué tipo de ciencia?, ¿busca leyes generales de comportamiento o una mejor comprensión de los individuos en contexto? Estos debates paralelos tienen implicaciones en el avance del anarquismo y en la determinación de los intereses a los que la psicología debe servir.

La crítica del anarquismo inevitablemente profundiza en el terreno psicológico. Los anarquistas generalmente abogan por valores tales como la cooperación y la ayuda mutua, la autogestión y la participación, la espontaneidad y la liberación. Una sociedad sin jerarquías, creemos, ayudaría a las personas a satisfacer las cambiantes y algunas veces conflictivas necesidades de autonomía y mutualidad sin perjudicar a otros en el proceso (Fox, 1985, 1993a). Sabemos que el control de la elite depende de la represión de los movimientos radicales, pero también de cómo nos dirige hacia el oportunismo, el consumismo, el nacionalismo y hacia otros caminos ideologicamente convenientes que sacrifican la autonomía o la mutualidad, y frecuentemente ambas. Esta manipulación opera en gran parte a través de las instituciones dominantes –educativas, religiosas, jurídicas o psicoterapéuticas– que internalizan y diseminan miradas particulares de la naturaleza humana y de la sociedad.

Para ser claro: No quiero decir que estos temas son solo psicológicos, o que lo que los psicologos dicen es más util que lo que otros dicen. Debido a que la interrelación entre el individuo y la comunidad es "quizás la tensión central en toda teoría social" (Amster, 2009, 290), los enfoques más productivos son interdisciplinarios.

También sé que demasiada psicologización desvía la atención del trabajo

político. La última tendencia –la "psicología positiva– es en su mayoría una tentación más para cambiar nuestro pensamiento en lugar de nuestro mundo (Ehrenreich, 2009). Coincido con Zerzan (1994) quien dijo que "en la sociedad psicológica, los conflictos sociales de todos los tipos son automáticamente trasladados al nivel de los problemas psíquicos, para que puedan ser cargados a los individuos como problemas privados" (5). Y también coincido con Sakolsky (2011) quien dice que:

> El impulso humano hacia la ayuda mutua es más sofocado por aquellos de la industria descerebradora que profesionalmente hacen proselitismo en nombre de una psicología positivista apolítica. El énfasis de la anterior que está en culparnos a nosotros mismos por nuestra propia alienación y opresión, es luego reforzado por nuestras relaciones cotidianas de mutuo consentimiento en las cuales somos constantemente estimulados a "ser realistas", colaborar, dejar de quejarnos, tomar un antidepresivo si es necesario, y, por el amor de dios, parecer optimista (10).

Además, no estoy ignorando el rol de los psicólogos en el fortalecimiento de los valores convencionales de la clase media en Occidente y como agentes del estado y del poder corporativo. Es una historia sórdida, desde las pruebas de inteligencia y personalidad que categorizan a las personas para el control social burocrático, hasta la pacificación de los prisioneros, los trabajadores, los pacientes mentales, los estudiantes y las mujeres, y también desde la manipulación psicológica que oscila entre la difusión de modelos distorsionados de normalidad hasta la publicidad de productos corporativos y los interrogatorios de prisioneros en la Bahía de Guantánamo (Herman, 1995; Tyson, Jones y Elcock, en prensa). Los psicoterapistas rutinariamente usan diagnósticos médicos creados por los psiquiatras, exigidos por las compañías aseguradoras, y algunas veces diseñados explícitamente para el control social. El "Trastorno de oposición desafiante", por ejemplo, se deriva del diagnóstico de "anarquía" que Benjamin Rush, el "padre de la psiquiatría norteamericana" y uno de los firmantes de la Declaración de Independencia, aplicó a los desobedientes a la autoridad federal, cuyo "exceso de pasión por la libertad" constituyó "una forma de locura" (Levine, 2008).

A pesar de la cantidad de psicólogos anarquistas (por ejemplo, Chomsky, 2008; Ehrlich, 1996; Fox, 1985, 1993a; Goodman, 1996/1979; Sarason, 1976; Ward, 2002), la disciplina se mantiene como una mezcla heterogénea. Así que no es sorprendente que los anarquistas, con poca frecuencia, se refieran a esta [la psicología anarquista], aun cuando usan conceptos psicológicos y hablan sobre la naturaleza humana. Por ejemplo, pocos de los 28 capítulos que tiene *Contemporary Anarchist Studies* [Estudios anarquistas contemporáneos] (Amster et al., 2009) mencionan la palabra *psicología*, que además no aparece en el índice; y ninguno de los 34 autores se identifica como psicólogo. Una guía de lectura de la Red de Estudios Anarquistas [Anarchist Studies Network] advierte que "potencialmente la psicología tiene mucho para ofrecer al anarquismo (y viceversa)" pero registra más trabajos en psicoanálisis que en psicología, muchos de ellos viejos y que no están en inglés (anarchist-studies-network.org.uk). Solo he encontrado referencias a un libro que tiene las palabras anarquismo

y psicología en el título (Hamon, 1894). Con excepciones esporádicas, incluyendo los recientes trabajos en ecopsicología (Heckert, 2010; Rhodes, 2008), hay poco tratamiento sistemático de las conexiones potenciales entre estos dos campos.

Como ya lo advertí, por otra parte, los anarquistas regularmente construyen argumentos psicológicos, que de manera frecuente son comparables con los de los Marxistas y los Situacionistas (Debord, 1967; Vaneigem, 1967). Así fue en el caso de Kropotkin, Emman Goldman y otros anarquistas clásicos y así es hoy. Para Landauer "Las personas no viven en el estado. El estado viven en las personas" (citado en Sakoolsky, 2011, 1). Para Goldman "El problema que nos aqueja hoy, que tiene como futuro cercano su solución, es cómo ser uno mismo y sin embargo estar en unidad con los otros, para sentirse en unidad con los seres humanos y aun así conservar las características de uno mismo" (citado en Shukaitis, 2008, 12.). Haciendo énfasis en "las dimensiones personal y psicológica de la vida", las anarquistas pioneras insistieron en que "los cambios en los aspectos personales de la vida, tales como la familia, los niños o el sexo deberían ser vistos como una actividad política" (Leeder, 1996, 143). Un siglo después, Milstein (2009) afirma que el anarquismo –"la única tradición política que de manera consistente prestó atención a la tensión entre el individuo y la sociedad (92)"– busca "transformar la sociedad para también transformarnos a nosotros mismos (12)". Para Salmon (2010) "Es fácil hablar sobre desafiar el sistema y, al mismo tiempo, olvidar el desafío al interior de nosotros mismos. No se trata de poner uno sobre el otro, sino de entender que ambos van de la mano para ser verdaderamente revolucionarios" (13). Gordon (2005) también insiste en que la transformación comienza ahora:

> El anarquismo es único entre los movimientos políticos al enfatizar la necesidad de llevar a cabo sus relaciones sociales deseadas al interior de las estructuras y las prácticas del movimiento revolucionario en sí mismo. Como tal, la política prefigurativa puede ser vista como una forma "constructiva" de la acción directa, por lo cual los anarquistas que proponen relaciones sociales despojadas de las jerarquías y de la dominación emprenden su construcción desde ellos mismos (4).

Aunque hay un problema. A pesar de que hoy queremos vivir a través de valores anarquistas, ninguno de nosotros creció aprendiendo cómo hacerlo. Barclay (1982) escribió que "los miembros individuales [de comunidades con vocación anarquista]… han sido criados en las tradiciones culturales y en los valores del estado y tienen la gran dificultad de despojarse de sus efectos perjudiciales" (103). La "tensión, en la teoría anarquista, entre lo político y lo personal" (DeLeon y Love, 2009, 162) significa que "encontrar el balance será una lucha continua" (Milstein, 2009, 15).

Las muestras más recientes de enfrentamiento a los problemas del poder en el movimiento se enfocan en la manera en que los patrones de dominación en la sociedad hacen parte de las interacciones que se dan dentro de ella –descubriendo las dinámicas del comportamiento racista, sexista, edaísta y homofóbico, y preguntándose por qué las posiciones de liderazgo en los círculos activistas tienden a ser cubiertas por hombres más que por mujeres, blancos más que no-blancos, y personas sin discapacidad más

que personas discapacitadas (Gordon, 2008, 52).

Al enfrentar estas dificultades algunas veces vacilamos. Ante lo mucho que necesita ser hecho, algunas veces resolvemos salir adelante permaneciendo funcionales a la labor del momento, antes que desarrollando herramientas personales, interpersonales y colectivas que una sociedad anarquista podría algún día proveer de manera natural. Sabemos que enfocarnos en nosotros mismos –en nuestras propias relaciones, necesidades, en nuestros sentimientos y deseos y en los pequeños o grandes problemas– puede ser preocupante, aislante, narcisista. Resistimos las soluciones individuales. Sin embargo, si entendiéramos nuestras necesidades y deseos –de dónde vienen, por qué los tenemos, cómo satisfacerlos, cómo podríamos cambiarlos– y si aprendiéramos a interactuar de manera más efectiva, entonces nuestras condiciones de vida podrían ser más satisfactorias, nuestras relaciones más gratificantes, nuestras vidas laborales más llevaderas y nuestros proyectos comunitarios y políticos más exitosos. Los anarquistas, pienso, tienen un buen juicio de lo que sería una vida libre de competitividad, de actitudes posesivas y de celos y dominación, abriéndonos a la liberación, la espontaneidad y la alegría. Pero decidir ser diferentes no nos hace diferentes. No es fácil librarnos de los malos hábitos de toda una vida, de las necesidades deformadas y de las emociones retorcidas.

Sería útil si el campo de la psicología fuera un aliado más que un rival, incluso aunque el anarquismo pueda ofrecer más a la psicología de lo que se puede ofrecer de vuelta. Sin embargo, un número creciente de psicólogos críticos (Fox, Prilletensky y Austin, 2009) están preparados, como Sakilsky (2011) y Zerzan (1994), para arruinar el rol ideológico de la psicología y al mismo tiempo para explorar alternativas para la investigación, la enseñanza y la terapia. La psicología crítica es más marginal que sus contrapartes en otros campos y probablemente permanecerá así (Parker, 2007). Sus seguidores con frecuencia son marxistas o incluso liberales más que anarquistas (Fox, en prensa), pero sigue siendo el espacio disciplinario donde es más probable avanzar hacia los tres proyectos anarquistas descritos por Gordon (2009): "deslegitimación, acción directa (destructiva y creativa) y creación de redes" (253). En la siguiente sección describo tres áreas con repercusiones asociadas en el progreso del anarquismo: la psicología clínica como profesión terapéutica, la psicología social como una tecnología de producción de conocimiento y la descendencia de la psicología humanista y del psicoanálisis radical.

Problema central

El "mainstream" de la psicología aborda conceptos útiles a pesar de que frecuentemente olvida lo esencial. La tensión entre individualidad y mutualidad es particularmente relevante. La falsa ruptura dualista entre el yo y el otro es habitual con el uso de términos tales como agencia/comunión, independencia/interdependencia, autonomía/sentido psicológico comunitario. Los teóricos de la personalidad examinan cómo determinadas circunstancias –familia, amigos, colegios, etc. – afectan el crecimiento que va desde los niños centrados en sí mismos a los adultos socializados, y algunas veces también estudian cómo las diferentes sociedades producen las personalidades que

necesitan. Los psicólogos sociales fabrican un lema a partir de la interacción entre "la persona" (por ejemplo, personalidad, emociones, creencias) y "el entorno" (la presencia de otros, la configuración de un lugar, las normas percibidas), aunque los principales perspectivas del entorno típicamente excluyen a la sociedad, la cultura y la historia (Tolman, 1994).

Estas tensiones e interacciones son centrales al pensamiento anarquista, que reconoce la inseparabilidad y la reciprocidad entre lo personal y el cambio social así como la dificultad de tratar las dos simultáneamente. Los anarquistas "reconocen este conflicto de la sociedad en sí misma como parte de la condición humana" (Milstein, 2009, 14). "Las elecciones de estilos de vida como la 'ocupación' o las relaciones abiertas de intimidad han empujado a los anarquistas a reconocer el potencial que las acciones de un estilo de vida radical pueden tener en la liberación de nuestras mentes de las normas sociales opresivas" (DeLeon y Love, 2009, 161). Debido a que "la misión para los anarquistas no es introducir una nueva sociedad pero sí producir una sociedad alternativa tanto como sea posible en el tiempo presente" (Gordon, 2005, 12) todos los dominios invitan a la lucha.

Lo personal es político pero además es económico, social y cultural. Las luchas en torno a las labores cotidianas, a los problemas del cuidado y el trabajo doméstico, no son solo asuntos individuales desarticulados de las preguntas más amplias por lo político y lo económico– de hecho, son las manifestaciones cotidianas de estos grandes procesos. Se puede dar un paso muy importante a través del reconocimiento de sus conexiones, así como de las conexiones contra las cuestionables dinámicas de poder en el hogar, la escuela, la oficina, el hospital y todos los espacios de la vida social (Shukaitis, 2008, 5)

Salmon (2010) afirmaba que "Si nuestras relaciones personales están siendo usadas para mantenernos en conformidad con el sistema, entonces desafiar las bases de nuestras relaciones es parte de la lucha en contra del sin salida político al que el sistema continuamente trata de llevarnos" (13). Gordon (2010) tiene una mirada similar:

> Esto algunas veces es llamado "política prefigurativa". Tiene sentido para los anarquistas que hacen una crítica de las relaciones entre los humanos y los no-humanos y de la explotación de los animales para intentar vivir de una manera que busca deshacer esa explotación, p.ej., evitando los productos animales (así como haciendo campaña y tomando acciones directas en contra de los laboratorios, los mataderos, las granjas intensivas, etc.) Del mismo modo, los anarquistas que hacen una crítica de la monogamia, por ejemplo, desde el feminismo, contemplan formas de vida diferentes en el presente al practicar el poliamor (Gordon, 2010).

O, como escribió el situacionista Raoul Vaneigem (1967): "Las personas que hablan acerca de la revolución y de la lucha de clases sin referirse explícitamente a la vida cotidiana, sin entender qué es los subversivo en el amor y qué es lo positivo en el rechazo de las coacciones, tienen cádaveres en sus bocas".

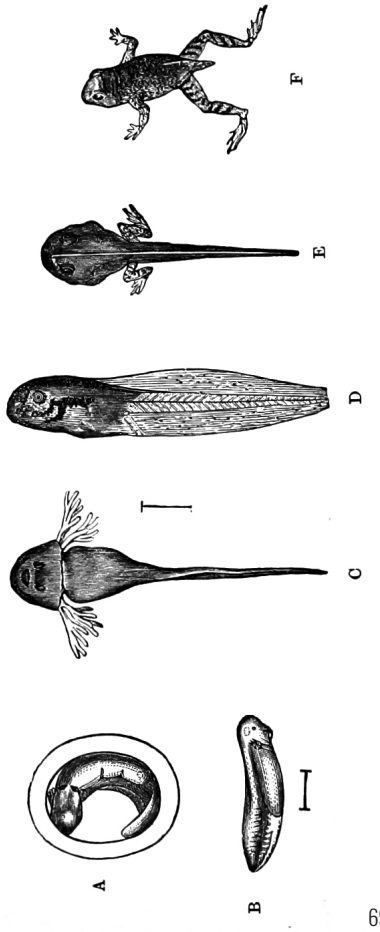
La psicología como profesión terapéutica

Cuando la mayoría de las personas piensan en la psicología tienen en mente

la profesión terapéutica: los psicólogos clínicos y también los psiquiatras, los trabajadores sociales y los consejeros que ayudan a resolver las dificultades de la "salud mental". Pueden asumir que la psicología es basada en Sigmund Freud o que la psicología y el psicoanálisis son bastante cercanas más que "dos disciplinas con una disputa obvia por las fronteras" (Tyson et al., en prensa, 184-185). La mayoría de los estudiantes de psicología clínica aprenden varias maneras de entender la salud mental y la enfermedad –términos muy cargados– así como técnicas de terapia basadas en escuelas de pensamiento que compiten entre sí. Solo algo de lo que los psicoterapistas hacen se asemeja a los consejos ofrecidos en los libros de psicología de autoayuda, que pretenden enseñarnos a lidiar con nosotros mismos.

Los psicólogos críticos se han opuesto a la propuesta más común de la psicoterapia: ayudarnos a adaptarnos a un mundo que no nos satisface a través de la internalización de los problemas y las soluciones más que a partir del reconocimiento de su naturaleza social. El objetivo de la psicología de ser una ciencia separada de la filosofía fue acompañado por el darwinismo social que imaginó y demandó una naturaleza humana competitiva y que lucha por un mundo en el que haya un capitalismo del perro come perro [dog-eat-dog capitalism]. Ese darwinismo aceptó más que desafió las jerarquías, el patriarcado y el privilegio racial. Los psicólogos del siglo XX, que eventualmente llegaron a ser terapistas, incitaron a las personas a lidiar consigo mismas antes que a desafiar a sus jefes, a las élites políticas o a las instituciones dominantes en general. Y aun hoy la terapia predominante nos ayuda a funcionar, aumentando nuestra confianza y nuestro autoestima y manteniendo nuestras relaciones de modo que podamos ir a la escuela, llegar al trabajo a tiempo, mantenernos en el día a día, dominando técnicas de reducción del estrés e ignorando que algo fuera de nosotros es culpable aun cuando millones de nosotros tenemos "problemas individuales" idénticos. Estos clichés culturalmente diseminados han llegado a ser parte de nuestra psicología cotidiana, aparentando ser obvios, naturales y correctos (Fox et al., 2009).

Estas generalizaciones tienen importantes excepciones. Terapistas feministas, marxistas, y otros críticos y radicales –psicólogos, psiquiatras y



psicoanalistas tales como Alfred Adler y Erich Fromm– han explorado las relaciones entre nuestros estados emocionales, los comportamientos habituales y la sociedad alrededor de nosotros, y han rastreado las dificultades comunes de las condiciones culturalmente determinadas. Los radicales han explorado de manera más frecuente el psicoanálisis que "en parte debido a la continua conciencia de que las mentes son productos de ambientes sociales y culturales,… siempre tuvo más potencial para la crítica cultural que la psicología, especialmente esos aspectos de la psicología que se basaban en el control tecnológico más que en la comprensión conceptual" (Tyson et al., en prensa, 178).

Wilhelm Reich (1942), muy influyente entre los radicales, hizo una exploración de la conexión entre la represión sexual y el fascismo que estimuló distintas variantes de análisis y terapias que seguían el marxismo, el feminismo y otras tradiciones críticas (Sloan, 1996; Tolman, 1994), incluyendo el anarquismo (Comfort, 1950; Pérez, 1990). Reich siguió a Otto Gross, un freudiano temprano que se separó para desarrollar un psicoanálisis anarquista teniendo en cuenta

> problemas tales como la educación anti-autoritaria y libre de represión, la emancipación del patriarcado y de las estructuras jerárquicas en el contexto de la familia, el matrimonio, el oficio, etc., la emancipación de la mujer en particular, los derechos del individuo para decidir libremente sobre su vida, especialmente en referencia al consumo de drogas y la eutanasia y, finalmente, los problemas sobre la libertad del individuo en relación a las normas sociales y las tradiciones (International Otto Gross Society, 2009).

Groos creía que "quien quiera cambiar las estructuras de poder (y producción) en una sociedad represiva, tiene que empezar por cambiar estas estructuras en sí mismo [sic] y erradicar la 'autoridad que ha infiltrado nuestro propio ser'" (Sombart, 1991, citado en Heuer). Del mismo modo, la *somaterapia* del psiquiatra Roberto Freire (de 1970), basada en gran parte en Reich, tomó un enfoque anarquista al tratar de "entender el comportamiento socio-político de los individuos empezando por lo que pasa en sus vidas diarias" ("Somatherapy", 2010). Además de eso, también se encuentra la contribución del anarquista Paul Goodman a la terapia Gestalt, que tenía en cuenta el contexto social, desde una dirección más existencialista (Perls, Hefferline y Goodman, 1951).

La psicoterapia dominante continua reforzando el individualismo asocial y apolítico que busca la adaptación. Cuando los psicólogos trabajan en las prisiones, en los hospitales mentales, los colegios, las fábricas, las fuerzas militares y otras instituciones que encierran a las personas y moldean el comportamiento, su trabajo pasa de la neutralidad al control social. El movimiento "anti-psiquiátrico" adquiere más atención, pero los psicólogos también trabajan en los hospitales mentales. Al mismo tiempo, los psicólogos críticos y radicales han contribuido a los esfuerzos por hacer una crítica de la psiquiatría y la psicoterapia dominantes (P. Brown, 1973; Ingleby, 1980; Williams y Arrigo, 2005).

La psicología social como una tecnología de producción de conocimiento

La psicología social ejemplifica la imagen privilegiada de la disciplina como una ciencia más que como una profesión

terapéutica. En ocasiones los psicólogos sociales llevan a cabo investigaciones que los terapeutas pueden usar, pero en general ellos van más allá, buscando principios universales de comportamiento que son asumidos como independientes del tiempo y el espacio. ¿Por qué ayudamos a alguien? ¿Cuándo somos más o menos propensos a seguir órdenes, a competir o cooperar, a amar o detestar? ¿Cómo podemos persuadir a la gente a reciclar? Los psicólogos sociales típicamente usan métodos experimentales para estudiar los comportamientos que ordinariamente nos explicamos a nosotros mismos usando nuestra psicología cotidiana interiorizada; ellos afirman que tal estudio es necesario debido a que nuestra "psicología cotidiana es, con frecuencia, inexacta" (Jones y Elcok, 2001, .183) y solo la ciencia puede revelar la verdad.

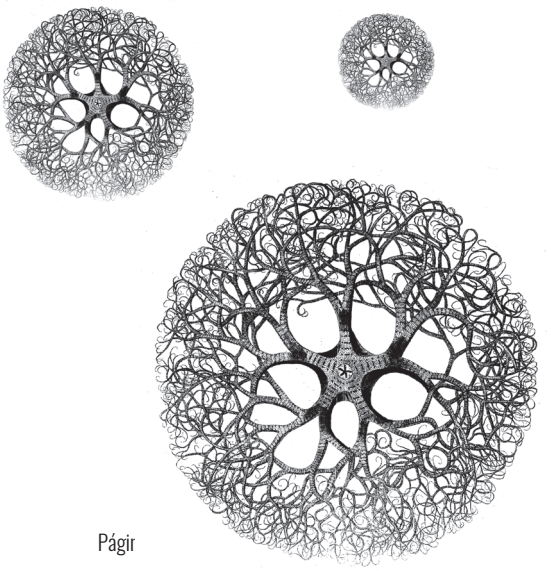
Como estudiante universitario reaccioné al plan de reforma liberal de la psicología social con un ingenuo optimismo y con curiosidad personal. Pero más tarde volví a la escuela de posgrado empapado en el conocimiento del sistema utópico y socialista del kibutz en Israel (Horrox, 2009), el movimiento antinuclear de los setenta (Epstein, 1993) y de libros que van desde Kropotkin (1902) a Bookchin (1971, 1980, 1982). Comprendí entonces que la investigación en psicología social –del poder, las jerarquías y la autoridad, la toma de decisiones y la cooperación, las relaciones sociales y la comunidad– demostraba los beneficios de "la individualidad comunal" (Ritter, 1980) en una "sociedad libre de individuos libres" (Milstein, 2009, 12). Otros también lo comprendieron: por ejemplo, la psicóloga política Dana Ward, curadora de los Archivos Anarquistas (Anarchist Archives), ha explorado el autoritarismo, las dinámicas de grupo y el desarrollo de conceptos políticos ("Political Psychology and Anarchism", 2009; ver además Hamilton, 2008, sobre las motivaciones intrínsecas y Fox, 1985). Pero el campo nunca acogió la visión anarquista de la psicología social de maximizar la autonomía y la comunidad.

Hubo un tiempo en que alguien imaginó más. En el nacimiento de la psicología moderna, Agustin Hamon (1894) anticipó una psicología social que

> enfatizó en la investigación sistemática y empírica y situó la problemática de la psicología social en la interfaz de los niveles de análisis individual y social… Ellos tuvieron un fuerte compromiso con los movimientos sociales al expresar ideas anarco-comunistas con una reevaluación crítica de los conceptos de las ciencias sociales, la criminología, etc.; es decir, Hamon concebía a las ciencias sociales, *sui generis,* como ciencias *críticas* (Apfelbaum y Lubek, 1983, 32; ver además Lubek y Apfelbaum, 1982).

En 1967, Abraham Maslow, uno de los teóricos que veían al anarquismo como un modelo (Fox, 1985), dictó un curso llamado Psicología Social Utópica. Trataba "preguntas empíricas y realistas: ¿Qué tan buena permite la naturaleza humana ser a la sociedad? ¿Qué tan buena permite la sociedad ser a la naturaleza humana? ¿Qué es posible y factible? ¿Qué no lo es?" (Maslow, 1971, 212). Pero en la actualidad la psicología social apenas es utópica o incluso social, en cambio se enfoca en lo que *pensamos* sobre el comportamiento, "paradójicamente … buscando explicar el comportamiento en términos de lo individual más que a través de factores sociales y culturales" (Jones y Elcock, 2001, 187). No hay mucho que decir de la experimentación con la comunidad.

En mi propio trabajo en un subcampo llamado "psicología y ley", una postura anarquista ayuda a analizar las justificaciones de la legitimidad del sistema legal, que esencialmente asumen que la naturaleza humana es tan mala que solo la ley nos permite sobrevivir (Fox, 1993a, 1993b, 1999). No todos los anarquistas hablan sobre la naturaleza humana –algunos piensan que es muy buena, otros buena o mala dependiendo de las circunstancias, a algunos no les parece importante– pero generalmente nosotros no pensamos que los legisladores, los jueces y los policías sean la razón por la cual la mayoría de la gente bajo circunstancias ordinarias es razonablemente decente. Además, diferente a los marxistas que tienden a pensar que la utilidad de la ley depende de quién la controla, los anarquistas generalmente rechazan la autoridad de la ley sin importar quién esté a cargo y objetan el propósito del razonamiento legal: juzgar la interacción humana a través de principios abstractos generalizados sin atender a las circunstancias que enfrentan las personas.



Págir

Psicología humanista, psicoanálisis radical y política prefigurativa

Conscientes de que la terapia, la autocontemplación y los libros de autoayuda (Justman, 2005; Zerzan, 1994) no conducen al cambio social, los anarquistas generalmente desconfían del núcleo de la psicoterapia así como de los enfoques humanistas de la psicología occidental, la filosofía oriental y el misticismo del New Age que generaron el movimiento del potencial humano desde el cual gran parte del trabajo en el yo y las relaciones ocurre hoy. Aunque algunas formas de pensamiento humanista e incluso del New Age reivindican su compatibilidad con movimientos de cambios social (McLaughlin y Davidson, 2010; Rosenberg, 2004; Satin, 1979), demasiados participantes insisten en que la única manera de cambiar el mundo es trabajar en sí mismos. Los capitalistas, de hecho, felizmente nos venden cualquier cosa que necesitemos para meditar y comunicarnos, practicar yoga y Tantra, descubrir nuestro yo auténtico y recorrer nuestro camino espiritual del momento, positivo, feliz, absorbido por uno mismo y no amenazante. Es comprensible, en consecuencia, que los anarquistas a menudo rechacen estas soluciones individualistas y en su lugar se enfoquen en aproximaciones más sistémicas.

Recientemente he comenzado a explorar grupos que van en otra dirección: priorizando el crecimiento personal y las dinámicas interpersonales necesarias para crear una comunidad. Esta gratificante "observación participante", como los psicólogos sociales podrían llamarla, ha desafiado mis propias suposiciones, estereotipos y hábitos y probó mi habilidad para ser paciente con un nuevo

lenguaje y con nuevos estilos y maneras de verme a mí y al mundo. Aunque los grupos que he encontrado no se definen como anarquistas, y así pueden atraer a personas con varias identidades políticas o apolíticas, sus propósitos y métodos coinciden con mucha significancia con los valores anarquistas. Con el objetivo de sacudirnos de la complacencia hacia nuevos hábitos, objetivos, motivaciones y emociones, ellos reflejan los llamados anarquistas a repensar las cosas que siempre hemos dado por sentadas acerca de la naturaleza humana y las jerarquías, del capitalismo y el materialismo, de la monogamia y la sexualidad. El objetivo, al menos para algunos, no es solo fijarse en el interior, sino además crear comunidades menos represivas y opresivas, más igualitarias, agradables y justas.

Los esfuerzos que parecen potencialmente útiles se enfocan en la ayuda mutua, el estudio y la exploración más que en la psicoterapia individual, la autoayuda o la prescripción de un gurú para la felicidad interior. La Red por una Nueva Cultura [Network for a New Culture] (www.nfnc.org), por ejemplo, usa un enfoque ecléctico, no dogmático, incorporando elementos de la psicología humanista, la terapia Gestalt y cognitiva, y el análisis reichiano/junguiano, así como métodos variados de comunicación y de construcción de comunidad. Al explorar las conexiones entre las creencias y las emociones, el cuerpo y el inconsciente, el yo y la cultura, la NFNC crea escenarios que desafían los supuestos generalizados en torno a las emociones, los comportamientos y la sexualidad. Parte de esta exploración sigue enfoques desarrollados en comunidades de Alemania (ZEGG, www.zegg.de) y Portugal (Tamera, www.tamera.org) que son más explícitamente radicales e intencionales. Del mismo modo, algunos psicólogos, usando marcos de trabajo anarquistas (McWilliams, 1985; Rhodes, 2008), incorporan ideas de la ecopsicología y del ecofeminismo así como del Zen, el taoismo y otras psicologías que desafían las nociones occidentales de consciencia y realidad, del yo y el otro (Ornstein, 1972; Rosenberg, 2004). Puede ser imposible "recrear la personalidad y así transformar la vida" o "crear tu propia realidad" (Zerzan, 1994, 12) pero es posible aprender habilidades y crear comunidades que nos ayudan a actuar y a sentirnos más cerca de lo que imaginamos que es posible.

Gordon (2010) advierte, en un contexto algo relacionado, que "estas prácticas y estilos de vida están en peligro de congelarse en una subcultura autoreferencial que resta importancia a otras áreas de actividad (p.ej., la acción directa, la propaganda o el trabajo solidario)", pero añade que "no hay una razón por la cual esas otras áreas de actividad deberían *tener* que estar a expensas de estas prácticas". Marshall Rosenberg (2004), un temprano defensor de la terapia radical cuyo método de la Comunicación No Violenta es usado en conflictos interpersonales y políticos, habla de la espiritualidad pero reconoce que

> la espiritualidad puede ser reaccionaria si hacemos que las personas estén tranquilas, aceptando y amando, que ellos toleran las estructuras peligrosas. La espiritualidad que necesitamos desarrollar para el cambio social es una que nos moviliza para el cambio social. Eso no solo nos permite sentarnos ahí y disfrutar del mundo sin importar cómo. Eso nos permite crear una cualidad que nos moviliza hacia la acción (5-6).

Aún no he explorado los grupos espirituales, vale la pena señalar que algunos

anarquistas consideran a la religión no institucionalizada compatible con el anarquismo (p.ej., A. Brown, 2007). Kemmerer (2009) señala que "la religión institucionalizada en toda nación tiende a apoyar el statu quo, pero muchas enseñanzas religiosas… apoyan la anarquía" (210). Lamborn Wilson (2010) está de acuerdo; refiriéndose a los "varios tipos de anarquismo espiritual" él

> propone que los cultos fascistas y fundamentalistas no deben ser confundidos con las tendencias espirituales no autoritarias representadas por el neo-shamanismo, la espiritualidad psicodélica o "enteogénica", la "religión de la Naturaleza" americana conforme a los anarquistas como Thoreau; tendencias que comparten muchas preocupaciones y mitos con la Anarquía Verde y el Primitivismo, el tribalismo, la resistencia ecológica, las actitudes de los Nativos Americanos hacia la Naturaleza… incluso con el festivalismo de Rainbow y de Burning Man… (14)

Lamborn Wilson añade una advertencia útil: "Cualquier sistema de creencias liberadoras, incluso el más libertario (o libertino), puede ser volteado 180 grados hacia un dogma rígido… A la inversa, incluso al interior de las más religiosas de las religiones, el deseo humano natural por la libertad puede forjar espacios secretos de resistencia" (15).

Intentándolo todo

Milstein (2009) sostiene que el "dinamismo" del anarquismo deriva de la noción de que "los humanos no son solo seres fijos, pues están siempre construyéndose. Viendo toda la vida como susceptible de evolucionar hacía la idea de que las personas y la sociedad pueden cambiar. Que las personas y el mundo pueden llegar a ser más de lo que son, mejores de lo que son" (59). La pregunta relevante aquí es si la psicología, en alguna de sus formas (terapéutica, investigativa o alternativa), puede contribuir a una cultura anarquista en la que los participantes viven vidas más satisfactorias cuando trabajan más efectivamente hacia un mundo que provee mejores vidas para todos.

Cromby (2008) advirtió que, diferente a los psicólogos marxistas (Seve, Holzkamp, Vygotsky), no hay una psicología anarquista influyente. Al imaginar tal proyecto, S. Brown (2008) enfatizó que aunque puede parecer "que no es asunto de la psicología extenderse más allá del estudio de la persona… el modelo de la persona adoptado en cualquier momento es siempre enmarcado en relación con una noción contrastada de lo colectivo" (1). Una psicología anarquista "no surgirá de un modelo diferente de la persona, pero sí de una reflexión simultanea sobre la persona y el colectivo" (2). "De hecho, el mismo pensamiento de crear tal división disciplinaria parece dañino al anarquismo. Pero lo que podríamos decir es que la psicología desde un registro anarquista debe tomar "la vida" como su objeto más que la 'subjetividad' o 'lo individual'" (S. Brown, 2008, 10).

Queda por verse si los anarquistas fuera de la academia encontrarán los enfoques posestructuralistas y postmodernos (Kuhn, 2009; Purchase, 2011) más útiles que los viejos enfoques. El psicólogo crítico Tod Sloan, intentando dirigir a los terapistas radicales y a los consejeros hacía un trabajo grupal de construcción de comunidad, dice

> la cuestión no es tomar la psicoterapia individualista y humanista y aplicarla para sanar a los anarquistas… Es rescatar las verdades que

> están sepultadas en ese momento subjetivo de la dialéctica… y ver que está pasando en la psique como siempre involucrando el orden social, la internalización de la opresión, la supresión del cuerpo, etc. De otra manera, solo nos movemos hacía el trabajo en nosotros mismos y olvidamos que el estado y el capitalismo y el patriarcado, etc. son los problemas fundamentales. Y aquí es donde la psicología crítica necesita hacer su trabajo (Sloan, comunicación personal, enero 5, 2011).

El riesgo de usar alguna forma de psicología está en ser desviado o apartado del mundo que está afuera de nosotros. A pesar de ese riesgo, creo que la exploración vale la pena. Muchos de nosotros seríamos anarquistas más efectivos así como seres humanos más satisfechos si podemos contrarrestar nuestra psicología cotidiana culturalmente determinada. Como Shukaitis (2008) afirmó "Las relaciones sociales que creamos todos los días prefiguran el mundo por venir, no solo en un sentido metafórico, sino también muy literal: son realmente la emergencia de ese otro mundo encarnado en el constante movimiento y la interacción de los cuerpos" (3). Hay mucho que podemos aprender. Podemos querer una revolución pero, como Emma dice, también queremos bailar.

Prestar más atención a lo personal y lo interpersonal además significa responder a esos que experimentan problemas mentales o emocionales. Sabemos que ellos –quizás nosotros– a menudo luchamos en sistemas psiquiátricos que son sobrecargados de trabajo, burocratizados, medicalizados, desinteresados, y a menudo inadecuados en el mejor de los casos. Sin embargo, esta lucha también tiene lugar con los amigos y los camaradas. Dorter (2007) señaló que aunque los movimientos de supervivencia psiquiátrica "hacen preguntas fundamentales sobre lo que significa ser loco en un mundo demente,… preguntas sobre la salud mental y la liberación de la locura… estas preguntas figuran poco en el trabajo en el que los anarquistas colectivamente se enfocan, o en las maneras en que nos estructuramos y organizamos" (8). Al introducir las explicaciones anarquistas sobre los problemas mentales, Asher (2008) esperaba

> Desencadenar más discusiones sobre la enfermedad mental al interior de nuestras comunidades políticas y de nuestros círculos de amigos, de modo que podamos empezar a ofrecer al otro y a nosotros mismos el apoyo que necesitamos. Necesitamos entender cuando las personas se están alejando porque no son capaces de hacer frente, y necesitamos hacer todo lo que podemos para darles lo que requieren. En nuestras supuestas comunidades radicales, la enfermedad mental es muy estigmatizada, e incluso a veces ridiculizada. No debería estar en nosotros llamar a las personas durante nuestros estados depresivos más profundos o nuestros episodios más maniacos, pero a menudo, si nosotros no lo hacemos, nadie más lo hará (3).

Finalmente, la resistencia al anarquismo a menudo deriva de aceptar las explicaciones culturalmente dominantes del comportamiento humano y algunas veces de la satisfacción individual al navegar con éxito las barreras sociales. Creer que la sociedad necesita líderes fuertes, leyes fuertes y policías fuertes porque los seres humanos son demasiado defectuosos para sobrevivir sin ellos,

refleja una comprensión particular de las motivaciones. Una lectura cuidadosa de la psicología dominante puede ayudar a encontrar estos argumentos. El desarrollo de una psicología alternativa más crítica de la interacción entre lo individual y la comunidad puede ayudarnos a reimaginar qué somos capaces de crear juntos.

Referencias

Amster, R. (2009). "Anarchy, utopia, and the state of things to come". En: R. Amster, A. Deleon, L. Fernandez, A. J. Nocella, y D. Shannon (Eds.). *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*. New York: Routledge.

Amster, R., Deleon, A., Fernandez, L., Nocella, A. J., y Shannon, D. (Eds.). (2009). *Con- temporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy.* New York: Routledge.

Apfelbaum, E., & Lubek, I. (1983). "Le point de vue critique des ecrits psychosociologiques (1889–1905) de Augustin Hamon". En: S. Bem, H. Rappard, y W. van Hoorn (Eds.). *Studies in the History of Psychology and the Social Sciences.* Leiden: Psychologisch Instituut van de Rijksuniversiteit Leiden.

Asher. (2008). "Introduction". En: *Our Dark Passenger: Anarchists Talk About Mental Illness and Community Support*. Christchurch, New Zealand: Katipo Books.

Barclay, H. B. (1982). *People Without Government: An Anthropology of Anarchism*. London: Kahn.

Bookchin, M. (1971). *Post-scarcity Anarchism*. Palo Alto, CA: Ramparts.

Bookchin, M. (1980). *Toward an Ecological Society*. Montreal: Black Rose Books.

Bookchin, M. (1982). *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Palo Alto, CA: Cheshire Books.

Brown, A. (Moderador) (2007, Noviembre). "Anarchism, Religion, and Spirituality". En: *Renewing the Anarchist Tradition Conference*, Montpelier, VT.

Brown, P. (Ed.). (1973). *Radical Psychology*. New York: Harper.

Brown, S. D. (2008). "The thought of immanence and the possibility of an anarchist psychology". En: *Possibilities for An Anarchist Psychology*, panel en la *First Anarchist Studies Network Conference*, Loughborough, UK.

Buber, M. (1949/1958). *Paths in Utopia*. Boston: Beacon Press.

Chomsky, N. (2005). *Chomsky on Anarchism*. Barry Pateman (Ed.). Oakland, CA: AK Press.

Comfort, A. (1950). *Authority and Delinquency in the Modern State*. London: Routledge. Recuperado de alexcomfort. com

Cromby, J. (2008). "Political psychologies and possibilities". En: *Possibilities for An Anarchist Psychology*, panel en la *First Anarchist Studies Network Conference*, Loughborough, UK.

Debord, G. (1967). *The Society of the Spectacle*. Paris: Editions Buchet-Chastel. Recuperado en diciembre 31, 2010, de library.nothingness.org

DeLeon, A., y Love, K. (2009). "Anarchist theory as radical critique: Challenging hierarchies and domination in the social and "hard" sciences". En: R. Amster, A. Deleon, L. Fernandez, A. J. Nocella, y D. Shannon (Eds.). *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*. New York: Routledge.

Dorter, A. (2007, November). "Mental health and mutual aid in anarchist milieus". En: *Renewing the Anarchist Tradition Conference*, Montpelier, VT.

Ehrenreich, B. (2009). *Bright-sided: How the Relentless Promotion of Positive Thinking Has Undermined America*. New York: Metropolitan.

Ehrlich, H. J. (Ed). (1996). *Reinventing Anarchy, Again*. San Francisco, CA: AK Press.

Epstein, B. (1993). *Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s*. Berkeley, CA: University of California Press.

Fox, D. R. (1985). "Psychology, ideology, utopia, and the commons". En: *American Psychologist*, no. 40, pp. 48–58.

Fox, D. R. (1993a). "The autonomy-commu-

nity balance and the equity-law distinction: Anarchy's task for psychological jurisprudence". En: *Behavioral Sciences and the Law*, no. 11, pp. 97–109.

Fox, D. R. (1993b). "Psychological jurisprudence and radical social change". En: *American Psychologist*, no. 48, pp. 234–241.

Fox, D. R. (1999). "Psycholegal scholarship's contribution to false consciousness about injustice". *Law and Human Behavior*, no. 23, pp. 9–30.

Fox, D. (in press). "Critical and radical psychology". En: D. J. Christie (Ed.). *Encyclopedia of Peace Psychology*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.

Fox, D., Prilleltensky, I., y Austin, S. (2009). *Critical Psychology: An Introduction* (2nd ed.). London: Sage Publications.

Goodman, P. (1979). "Reflections on the anarchist principle". En T. Stoehr (Ed.). En: *Drawing the line: The political essays of Paul Goodman*. New York: Dutton. (Original work published 1966). pp. 176–177.

Gordon, U. (2005). "Liberation now: Present tense dimensions of contemporary anarchism". En: *Graduate Student Conference "Thinking the Present: The Beginnings and Ends of Political Theory"*, University of California, Berkeley.

Gordon, U. (2008). *Anarchy Alive! Anti-Authoritarian Politics from Practice to Theory*. London: Pluto Press.

Gordon, U. (2009). "Dark tidings: Anarchist politics in the age of collapse". En: R. Amster, A. Deleon, L. Fernandez, A. J. Nocella, y D. Shannon (Eds.). *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*. New York: Routledge.

Gordon, U. (2010, May 27). "Lifestyles". Message posted to Anarchist Academics listserv.

Hamilton, A. (2008). Anarchism and the Psychology of Motivation. Recuperado en diciembre 24, 2010, de www.linchpin.ca

Hamon, A. F. (1973). *Anarchist Peril: The Psychology of the Anarchist*. Trans. Jean-Paul Cortane. Vancouver: Pulp Press.

Heckert, J. (2010). "Anarchist roots & routes". *European Journal of Ecopsychology*, no. 1, pp. 19-36.

Herman, E. (1995). *The Romance of American Psychology: Political Culture in the Age of Experts*. Berkeley, CA: University of California Press.

Heuer, G. (sin fecha). "Otto Gross, 1877–1920: Biographical Survey". Recuperado en diciembre 24, 2010, de www.ottogross.org

Horrox, J. (2009). *A Living Revolution: Anarchism in the Kibbutz Movement*. Oakland, CA: AK Press.

Ingleby, D. (Ed.). (1980). *Critical Psychiatry: The Politics of Mental Health*. New York: Pantheon.

International Otto Gross Society (2009). "Who Was Otto Gross?" Recuperado en diciembre 24, 2010, de www.ottogross.org

Jones, D., & Elcock, J. (2001). *History and Theories of Psychology: A Critical Perspective*. London: Hodder Arnold.

Justman, S. (2005). *Fool's Paradise: The Unreal World of Pop Psychology*. Chicago: Ivan R. Dee.

Kemmerer, L. (2009). "Anarchy: Foundations in faith". En: R. Amster, A. Deleon, L. Fernandez, A. J. Nocella, & D. Shannon (Eds.). *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy.* New York: Routledge.

Kropotkin, P. (1902/1955). *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. Boston: Extending Horizons.

Kuhn, G. (2009). "Anarchism, postmodernity, and poststructuralism". En: R. Amster, A. Deleon, L. Fernandez, A. J. Nocella, y D. Shannon (Eds.). *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*. New York: Routledge.

Leeder, E. (1996). (1996). "Let our mothers show the way". En: H. J. Ehrlich (Ed.). *Reinventing Anarchy, Again*. San Francisco, CA: AK Press.

Levine, B. E. (2008). "How teenage rebellion has become a mental illness. En: *Alternet*. Recuperado en enero 3, 2011, de www.alternet.org

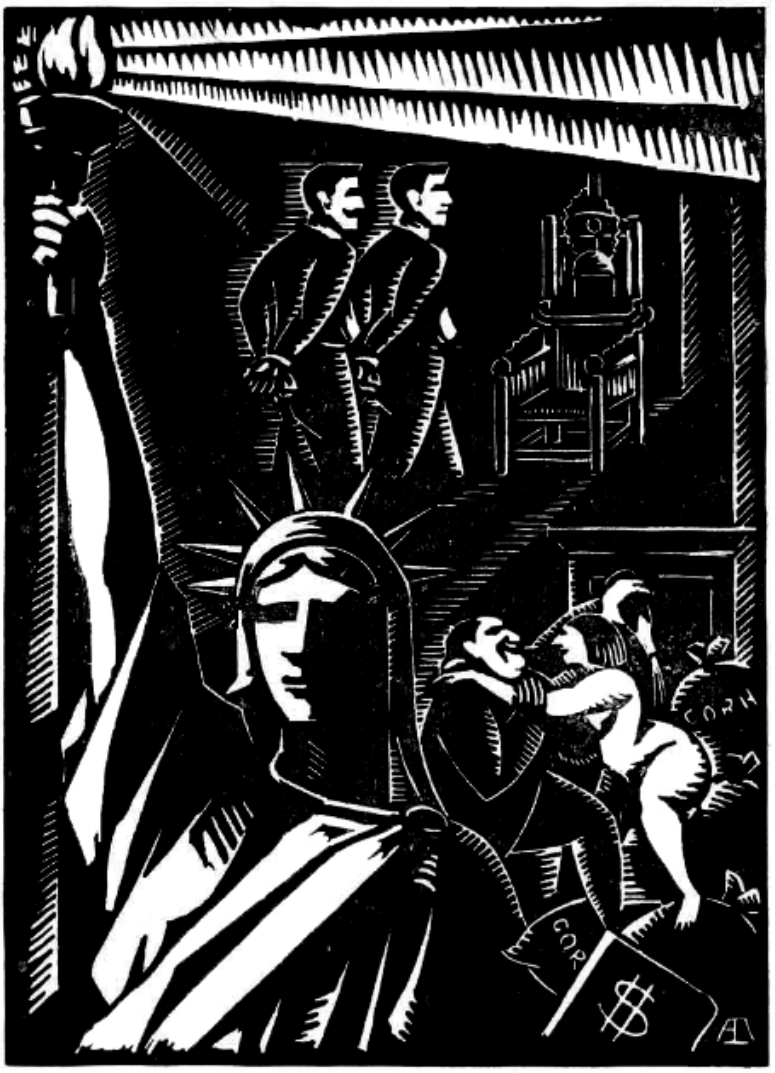
Lubek, I., y Apfelbaum, E. (1982). "Early Social Psychological Writings of the "Anarchist" Augustin Hamon". Unpu-

blished manuscript, University of Guelph, Ontario.
Maslow, A. H. (1971). *The Farther Reaches of Human Nature*. New York: Penguin.
McLaughlin, C., y Davidson, G. (2010). *The Practical Visionary: A New World Guide to Spiritual Growth and Social Change*. Unity Village, MO: Unity House.
McWilliams, S. A. (1985). "On becoming a personal anarchist". En: F. Fransella & L. Thomas (Eds.) *Experimenting with Personal Construct Psychology*. London: Routledge.
Milstein, C. (2009). *Anarchism and Its Aspirations*. Oakland, CA: AK Press.
Ornstein, R. E. (1972). *The Psychology of Consciousness*. San Francisco: W. H. Freeman.
Parker, I. (2007). *Revolution in Psychology: Alienation to Emancipation*. London: Pluto Press.
Perez, R. (1990). *On An(archy) and Schizoanalysis*. Brooklyn, NY: Autonomedia.
Perls, F., Hefferline, R., & Goodman, P. (1951) *Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality*. New York, NY: Julian.
(Sin autor). "Political Psychology and Anarchism". (2009). Noticia online de los *Workshops in Political Theory.* Recuperado en diciembre 24, 2010, de ecowellness.multiply.com
Purchase, G. (2011). "Three post anarchist anthologies". En: *Rebel Worker*, No. 29 (4). Recuperado en enero 4, 2011, de news.infoshop.org
Reich, W. (1942/1970). *The Mass Psychology of Fascism*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
Rhodes, D. (2008). "An Anarchist Psychotherapy: Ecopsychology and a Pedagogy of Life". Unpublished dissertation, University of North Carolina at Greensboro.
Ritter, A. (1980). *Anarchism: A Theoretical Analysis*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
Rosenberg, M. B. (2004). *The Heart of Social Change: How to Make a Difference in Your World. Encinitas*. CA: Puddledancer Press.
Sakolsky, R. (2011). "Mutual Acquiescence". En: *Conference of the North American Anarchist Studies Network,* Toronto.
Salmon. (2010). Green anarchism and polyamory. En: *Dysphoria*, no. 1, pp.6–19.
Sarason, S. B. (1976). "Community psychology and the anarchist insight". En: *American Journal of Community Psychology*, no. 4, 243–261.
Satin, M. (1979). *New Age Politics: Healing Self and Society*. New York: Dell.
Shukaitis, S. (2008). "Questions for aeffective resistance". En: *Possibilities for An Anarchist Psychology*, panel en la *First Anarchist Studies Network Conference*, Loughborough, UK.
Sloan, T. (1996). *Damaged Life: The Crisis of the Modern Psyche*. New York: Routledge.
(Sin autor). "Somatherapy". (2010). En: *Wikipedia*. Recuperado en diciembre 24, 2010, de en.wikipedia.org
Tolman, C. W. (1994). *Psychology, Society, and Subjectivity: An Introduction to German Critical Psychology*. London: Routledge.
Tyson, P. J., Jones, D., y Elcock, J (2011). *Psychology in Social Context: Issues and Debates*. UK: Blackwell.
Vaneigem. R. (1967). *The Revolution of Everyday Life*. Translated by John Fullerton y Paul Sieveking, Red & Black. Recuperado en diciembre 31, 2010, de library.nothingness.org
Ward, D. (2002). "Political psychology: Origins and development". En: K. Monroe (Ed.). *What is Political Psychology?* London: Lawrence Erlbaum.
Williams, C. R., y Arrigo, B. A. (2005). *Theory, Justice, and Social Change: Theoretical Integrations and Critical Applications*. New York: Springer.
Wilson, P. L. (2010, Summer). ""Anarchist religion"?" En: *Fifth Estate*, no. 45 (2), pp. 13–15.
Zerzan, J. (1994). "The mass psychology of misery". En: *Future Primitive and Other Essays*. Brooklyn, NY: Autonomedia. Recuperado en diciembre 29, 2010, de www.greylodge.org

MIRADAS
AL PASADO ÁCRATA

BARTOLOMEO VANZETTI & NICOLA SACCO

a 90 años de su ejecución



Este grabado aparece en periódico *La Protesta*
(Buenos Aires), número 290, 20 de agosto de 1928,
edición dedicada al caso Sacco y Vanzetti.

El sueño americano de Sacco y Vanzetti

Rodrigo Quesada Monge

I

En la madrugada del 23 de agosto de 1927 (este año se recuerda el noventa aniversario), dos trabajadores italianos migrantes eran electrocutados debido a las sospechas, nunca confirmadas, de su responsabilidad como asesinos de un pagador y de un guardia, a quienes, supuestamente, habrían asaltado la tarde del sábado 15 de abril de 1920, para robarles quince mil dólares. El juicio lleno de irregularidades, defectos y pifias judiciales, suponía la pena de muerte como conclusión definitiva. Nicola Sacco (1891-1927) y Bartolomeo Vanzetti (1888-1927) habrían llegado a los Estados Unidos, a principios del siglo veinte, buscando el "sueño americano" que terminó friéndolos en la silla eléctrica.

II

Sin entrar en los pormenores del juicio, que resultó ser una perfecta burla de las tradiciones más entrañables de justicia, libertad y tolerancia sobre las que se habría construido, originalmente, la sociedad norteamericana, Sacco y Vanzetti deben ser recordados hoy día, porque ellos dos fueron víctimas de algo que una buena parte de la clase dominante en los Estados Unidos, sigue promoviendo

como un valor incuestionable de su supuesta civilización democrática: la intolerancia. Los dos humildes trabajadores migrantes italianos, el primero un zapatero y el segundo un vendedor ambulante de pescado, fueron llevados a la silla eléctrica por tres motivaciones esenciales, que han sido recuperadas con toda su fuerza por la actual administración presidencial de los Estados Unidos, con Donald Trump a la cabeza: 1) por razones étnicas; 2) clasistas; y 3) políticas.

III

Los dos hombres tuvieron la desgracia de ser extranjeros, italianos, para ser precisos, una de las comunidades migrantes más detestadas en la región de Nueva Inglaterra, donde habrían nacido algunos de los escritores que la hicieron célebre, debido a su tolerancia y libertad, hoy memoria entrañable de la historia literaria de ese enorme país; nos referimos a Hawthorne, Longfellow, Thoreau, y Emerson. Pero resulta que, la Revolución Bolchevique en Rusia (1917) y la traumática participación de los Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial, dejaron en la sociedad norteamericana la impronta de algo que podría llamarse el Temor Rojo. La masiva migración de trabajadores polacos, irlandeses, italianos, alemanes y rusos hacia los Estados Unidos, después de la Guerra Civil (1861-1865), y, sobre todo, después de 1890, trajo consigo grandes contingentes de obreros radicalizados, dispuestos a todo por abrirle el paso a la utopía socialista en el país donde las condiciones materiales eran las óptimas para ello. Junto a la etnia y la clase social, venía otro factor decisivo en esta condena, de gran vigencia en nuestros días: se trataba de obreros con una sólida consciencia de clase, revolucionarios con una clara propensión organizativa e ideológica, en las que el ideario anarquista y marxista jugaban un papel protagónico de notable beligerancia.

IV

Hoy en día, a los trabajadores extranjeros y con ideas políticas muy radicales en los Estados Unidos se los sigue viendo como una peste. La única y gran diferencia entre estos trabajadores y aquellos, como Sacco y Vanzetti, es que el Temor Rojo de los años veintes y treintas del siglo anterior, no era un enemigo real. La izquierda radicalizada en los Estados Unidos ha perdido el terreno ostensiblemente, en materias sociales, económicas, jurídicas y políticas; tanto así, como para pensar, con Chomsky por ejemplo, que el futuro de la clase trabajadora en ese país, es de fácil pronóstico. La Guerra Fría (1947-1991) se encargó de imprimirle un sentido de la realidad, a ese temor infundado que alguna vez tuvo el ciudadano norteamericano promedio. Rusia demostró que podía ser un enemigo tan formidable como los Estados Unidos jamás habían imaginado.

En los Estados Unidos, al trabajador migrante de nuestros días se lo sigue condenando por su etnia, su clase social y sus ideas políticas. Sin embargo, la conciencia de clase y la radicalidad de las ideas políticas, carecen del engarce organizativo con que contaban a principios del siglo pasado. El devastador impacto que tuvo el desplome del modelo soviético, en 1991, sobre la conciencia de los trabajadores en todo el mundo, y principalmente en los Estados Unidos, es impresionante; al extremo de que hoy, ese mismo trabajador vive lleno del terror inducido a la pérdida de su trabajo; por lo cual ha llegado al punto de sacrificar

conquistas por las cuales se tuvo que pagar un alto precio en sangre, sudor y lágrimas, como la jornada laboral de ocho horas, el derecho al sindicato y al descanso. La revitalización de la esclavitud es un síntoma, bien recibido en muchos sectores de la clase trabajadora norteamericana de nuestro tiempo. De esta manera, recordar a Sacco y Vanzetti es una obligación, para todos aquellos que creemos, con optimismo, en la renovación de los ideales internacionalistas de la clase trabajadora en cualquier parte del mundo.

V

En el estudio de la turbia ejecución de Sacco y Vanzetti en 1927 existen varias opciones de investigación de la literatura en curso. Por un lado, se encuentran los ensayos que podríamos llamar introductorios, con un fuerte ascendiente biográfico y, por otro, aquellos de mayor profundidad que detallan aspectos relacionados con la dimensión histórica, jurídica, social y cultural del juicio en todas sus aristas, éticas, psicológicas y políticas.

Dentro de la primera orientación podríamos mencionar el trabajo de John Dos Passos[1], originalmente pensado como una forma de sensibilizar al público norteamericano sobre lo que en realidad había sucedido con estos dos migrantes italianos. Dos Passos se esmera por brindar una serie de detalles en torno al juicio, la historia de los Estados Unidos en ese momento, y las reacciones de la gente sobre sus consecuencias de largo alcance, que tienen una vigencia incuestionable con relación a la participación de los supuestos "intelectuales" en las luchas civiles de aquellos años y en las del presente.

No en vano se podría sostener que Noam Chomsky es el último de los grandes intelectuales, cuya sensibilidad humanística, social y política no se limita a la simple publicación de sus trabajos analíticos. En esa dirección, Chomsky se encuentra en la misma línea de denuncia y acciones de figuras como Emile Zola (1840-1902) ante el caso Dreyfus de 1890, que le costó el exilio de su país, Francia. No cabe duda que Dos Passos forma parte de ese cuadro general en el que los intelectuales ejercían sus responsabilidades civiles y ciudadanas de manera efectiva y entusiasta, antes que él se decidiera por cambiar de trinchera y, desde la derecha, se dedicara a perseguir comunistas reales o imaginarios.

Por otro lado, están los estudios, tesis doctorales, artículos y monografías que buscan detallar también, los aspectos más técnicos que condujeron a la ejecución de la sentencia de muerte contra dos migrantes, cuya única aspiración en el ambiente estadounidense era encontrar el medio indicado para sostener a su familia y, a la vez, abrirle espacio a sus ideas políticas y sociales. En ese sentido, se puede recomendar el estudio de Moshik Temkin que reúne, prácticamente, todas aquellas aspiraciones y podría considerarse una de las investigaciones más completas sobre el tema. No en vano fue el producto de una tesis doctoral[2].

Sin embargo, existen otros trabajos y estudios más detallados que demandan un dominio del idioma inglés que no es de curso corriente entre los lectores menos avezados. Pensamos en el clásico de Bruce Watson y en el más reciente de Susan Tejada, así como en el de Paul Avrich[3], que son ensayos en los que se ubica el énfasis en aquellos aspectos menos referidos en las investigaciones arriba mencionadas. Se trata de estudios

cuyo nivel técnico y humanístico, con frecuencia, podría estar más allá de lo esperado en una investigación que busca divulgar y hacer llegar, a la mayor cantidad de personas posible, aspectos y detalles que se le escapan a las biografías o a los manuales al uso, para fines propagandísticos. Tal vez la dificultad no está tanto en el manejo solvente o insolvente del idioma inglés, sino en los elementos técnicos que muchos de estos estudios tratan de vulgarizar, para que el lector de a pie pueda acercarse con alguna tranquilidad a los entretelones más abstrusos de la justicia norteamericana de los años en que Sacco y Vanzetti fueron ejecutados.

VI

Y es que, indistintamente, de que uno sea una persona informada o no sobre los tecnicismos de la justicia norteamericana, el juicio contra Sacco y Vanzetti puso en evidencia algunos de los ingredientes ideológicos más notables de la democracia práctica y concreta de los Estados Unidos. Recordar esta ejecución tiene consecuencias importantes para la lucha a favor de los derechos humanos, no sólo en aquel país, sino también en aquellas otras partes del mundo, donde las personas son perseguidas, vejadas, humilladas y encerradas por sus ideas políticas o por sus opciones de vida.

En la historia de los Estados Unidos, después de la Guerra Civil (1861-1865), existen uno o dos momentos centrales para comprender, a cabalidad, los límites y aspiraciones de sus potencias imperiales. La migración masiva que se operó desde Europa, luego de la gran depresión de 1873, puso en evidencia que la sociedad norteamericana no estaba capacitada, para hacerle frente a un conglomerado multinacional de trabajadores, que llegaban a sus costas en busca de empleo, oportunidades y realización de unos sueños que, en el Viejo Continente, habían dejado de ser viables. La *Belle Époque* en Europa tenía un correlato en los Estados Unidos, que se concretaba en la reconstrucción económica, social y cultural de un país que había sido devastado por una guerra en la que los únicos ganadores fueron los grandes empresarios e inversionistas quienes, empezaban a ver el mundo como una parcela de su propia vida.

VII

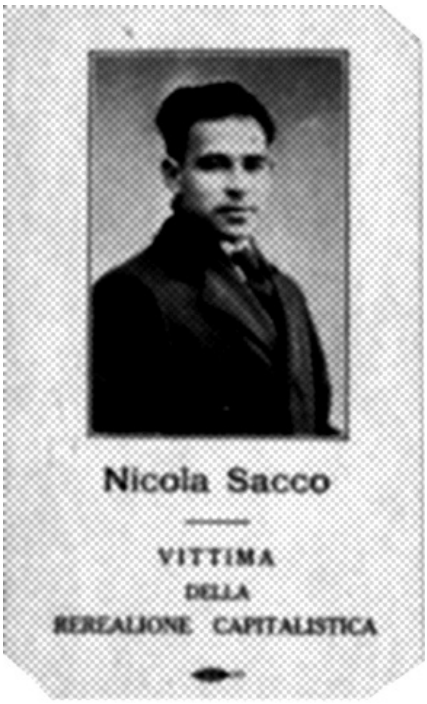
El telón de fondo, económico, social, político y cultural, detrás de una ejecución en la silla eléctrica, oprobiosa y repleta de consecuencias en todos los ámbitos imaginables, está construido sobre la base de dos apuntalamientos bien definidos: 1-por un lado el reciente, y todavía fresco triunfo de la revolución bolchevique en la vieja Rusia zarista; y 2- la reticencia de una buena parte del pueblo norteamericano a participar de la Gran Guerra, que solo desafueros, empobrecimiento y amargura les significó, en medio del enriquecimiento escandaloso de una porción de empresarios, que vieron en aquella, una oportunidad ineludible de acumular todavía más.

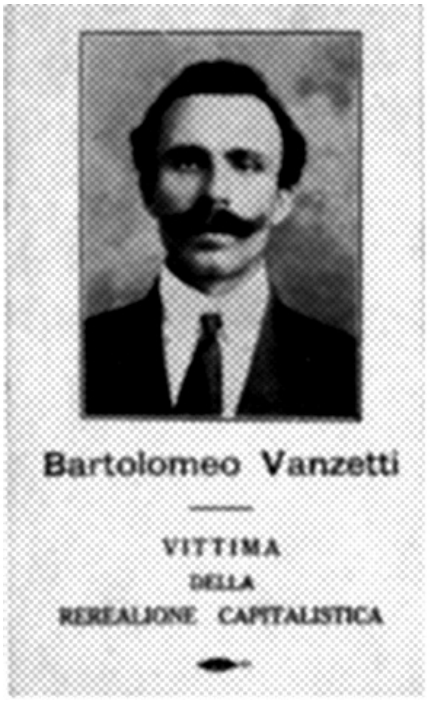
En la condena a muerte de Sacco y Vanzetti, el juez Thayer, y detrás de él, como bien se sabe, todo el orden empresarial y político norteamericano, estaba enviando una fuerte señal de advertencia, a los trabajadores nativos y migrantes, en relación con el sentido de la realidad utilizado para realizar sus demandas y plantear sus necesidades económicas, sociales y políticas. La clase trabajadora norteamericana, integrada por un fuerte contingente de obreros y campesinos migrantes, fue también vulnerada por

los afanes internacionalistas promovidos por la Tercera Internacional de los Trabajadores, fundada en 1919, por Lenin y los bolcheviques, en el punto pico de sus delirios revolucionarios. Esto hacía que el juicio contra Sacco y Vanzetti, se viera, ya no como un mero caso rutinario de la justicia norteamericana, sino como un "asunto" cuyos perfiles clasistas, políticos e ideológicos eran indubitables.

Es esta atmósfera, esta textura de "asunto" (de *affaire,* como dirían los franceses y los europeos en general), la que convirtió la ejecución de estos dos humildes trabajadores italianos, en un ejemplo de lo que esperaba realizar el gobierno de los Estados Unidos, contra todos aquellos que se atrevieran a cuestionar la institucionalidad, la ideología y la justicia norteamericana. Era muy fácil, en este escenario, entonces, calificar la ejecución de Sacco y Vanzetti por su alto contenido de naturaleza clasista y de profundas consecuencias ideológicas. De hecho, estos dos trabajadores, nunca renegaron de sus convicciones políticas, revolucionarias y radicales, aún al borde del abismo. El apoyo internacional que recibieron, las demandas y los emplazamientos hechos contra el gobierno y la justicia de los Estados Unidos, por parte de diversas naciones europeas, latinoamericanas, asiáticas y africanas, llevaba la impronta de una lucha en defensa de los derechos humanos de los trabajadores migrantes, no solo en los Estados Unidos, sino también en cualquier otra parte donde la clase trabajadora se viera arrinconada por su nacionalidad, sus ideas políticas y su raigambre social. En este sentido, quiéranlo o no algunos historiadores norteamericanos, el juicio tuvo un perfil clasista innegable.

Por otro lado, la revolución bolchevique de octubre de 1917, desató unas fuerzas





políticas e ideológicas de proporciones incalculables. Con ella, de ser un esclavo sumiso y vergonzante, el trabajador pasó a ser protagonista de su propia historia, a construirla con sus propias manos, a sangre y fuego; algo que a la mayor parte de las supuestas democracias occidentales jamás le resultó aceptable. Pero, ya se sabe que, en estas materias, la burguesía no se limita a la simple contemplación, sino que pasa de inmediato a las acciones, cuando el adversario se atreve a cuestionarla con profundidad. Los intentos por destruir el nuevo proyecto social en Rusia, Alemania y otras partes de Europa Oriental y Central, no solo tuvo la participación beligerante de las viejas potencias imperiales europeas, sino también la de las nuevas y vigorosas democracias que se estaban construyendo en los Estados Unidos, Japón, México, Argentina y Brasil.

El "temor rojo" del que hablaban los periodistas y los ideólogos norteamericanos, durante los años veinte y treinta del siglo anterior, nacía, precisamente, ahí donde la revolución de Octubre en Rusia, había derrotado la opresión, el maltrato y la humillación al que habían estado sometidos los trabajadores por siglos. Por primera vez, en mucho tiempo, los patronos y los trabajadores tomaban consciencia de que lo se estaba ventilando con la sentencia a muerte de Sacco y Vanzetti, era una cuestión de clase, un asunto profundamente relacionado con la lucha de clases, algo que los historiadores norteamericanos del tema, insisten en negar, como si en ello se les fuera la vida, debido, en gran parte a que, el reconocimiento y la aceptación de este enfoque, implica reconocer un tema que está íntimamente enraizado en la conciencia del ciudadano blanco promedio norteamericano: el miedo a las ideas radicales, el miedo a los trabajadores migrantes, el miedo a lo que es diferente, el miedo a la paz y la tranquilidad. En una sociedad donde uno de los principales ingredientes ideológicos es la guerra, el guerrerismo como forma de vida, la violencia en tanto que expresión de la libertad, las ideas de hombres y mujeres del calibre de Emerson, Hawthorne, Whitman, Thoreau o Emma Goldman, devienen profundamente extrañas y revolucionarias.

VIII

Resulta que Sacco y Vanzetti eran trabajadores migrantes, italianos y anarquistas. Estos "bastardos rojos", como acostumbraban a calificarlos muchos de aquellos que harían lo imposible por llevarlos a la silla eléctrica, estaban poseídos por una utopía que, a todas luces, resultaba incomprensible para el ciudadano norteamericano promedio, relativamente educado, blanco y, presumiblemente, un veterano, feroz anticomunista, de la Primera Guerra Mundial. Por esta razón, sostienen algunos de los analistas que aquí se han mencionado, el vínculo de Sacco y Vanzetti con el presente, es más que nada simbólico, antes que realista. Porque, para ellos, resulta inadmisible, que haya sido el anarquismo la motivación ideológica principal, sobre la cual se basara la concepción de la vida sostenida por los dos condenados a muerte. Si cierta vez el anarquismo pudo haberle producido algún temor a las personas ignorantes de estos asuntos, sobre todo cuando, durante los años ochenta y noventa del siglo diecinueve, varios anarquistas estuvieron vinculados con atentados y asesinatos de príncipes, políticos y empresarios en Europa, en estos días, el anarquismo no pasa de ser el coco con el cual se asusta a

los niños antes de irse a la cama. Para la mayoría de la población, el anarquismo era una ideología totalmente extraña, e ignoraba sus aspectos más esenciales. Todos los radicales cabían en el mismo saco: eran "bastardos rojos" a los que había que aniquilar.

> Durante medio siglo, el anarquismo ha sido la bestia negra de los maestros, los policías, las solteronas y los alcaldes de pueblo de Estados Unidos. En torno a la época del asesinato de McKinley, en el imaginario público se formó un retrato del anarquista: un extranjero mugriento y criminal, con los bolsillos llenos de cartuchos de dinamita y una bomba oculta en el paquete de papel que lleva bajo el brazo; un destructor de hogares con los ojos inyectados en sangre, esperando únicamente la ocasión de dar un mordisco a la mano que le alimenta. Desde la Revolución Rusa, la imagen se ha mezclado un poco con la del judío comunista, sinuoso y furtivo, que socava, envidioso, la Prosperidad y la Decencia desde organizaciones dirigidas desde Moscú[4].

Había que recetarle al mundo una lección, y el mundo no podía caer en la insolencia de darle lecciones de justicia y derechos humanos a los Estados Unidos, una de las potencias responsables del triunfo de los aliados durante la Primera Guerra Mundial. De tal manera que, mucha de la agresividad desatada en diferentes partes del planeta, contra lo que representaban los Estados Unidos, para la democracia occidental, debido al enjuiciamiento y condena de dos miserables trabajadores migrantes italianos, carecía de sentido, si se toma en cuenta, que fue en gran medida, gracias a la intervención de los norteamericanos, que se pudo contener la marea autoritaria que recorría a Europa, desde finales del siglo diecinueve.

X

Pero los condenados, fueron finalmente ejecutados, poco después de la medianoche, del 23 de agosto de 1927. Fueron llevados a la silla eléctrica en la prisión de Charlestown, Massachussets, después de uno de los juicios más recordados del siglo, debido a que ambos inmigrantes anarquistas italianos habían sido acusados en 1920 y 1921, en Boston, de haber sido responsables de un asesinato para robarles el dinero a un pagador y a un guardia, como ya se ha mencionado. El juicio, evidenció las debilidades del sistema político y judicial norteamericano, y abrió un capítulo de reflexión para toda una generación de intelectuales, que había tomado consciencia de que Estados Unidos salió de la Primera Guerra Mundial increíblemente fortalecido, a pesar de que casi nadie en ese país quería participar del conflicto europeo, como se ha dicho. Además, la ejecución de Sacco y Vanzetti, trae a colación una serie de preguntas esenciales, incluso, sobre la situación actual en los Estados Unidos, como la guerra de Irak y la última elección de Donald Trump, cuando se vuelve a batir el fantoche de la conspiración internacional contra los Estados Unidos.

Ambos trabajadores procedían de regiones de Italia, sumamente desiguales, pero igualmente llenas de limitaciones, represión y pobreza. Vanzetti contaba, emocionado, lo que le había costado desprenderse de su padre y de sus hermanos. Sacco, por su cuenta, recordaba lo difícil que era la vida campesina, pero lo feliz que era con las máquinas; armarlas y desarmarlas. La llegada de

One Union : One Label
One Enemy

Industrial Worker

AN INJURY TO ONE IS AN INJURY TO ALL

Official Western Organ
Industrial Workers of the World

VOL. IX NO. 32—(WHOLE NO. 556) SEATTLE, WASH., SATURDAY, August 13, 1927 5 Cents a Copy

SACCO-VANZETTI TO DIE!

Date of Execution Set for Thursday, August 11th

FEDERAL LYNCHING OF SACCO AND VANZETTI MEANS DEATH OF RESPECT FOR ALL CAPITALIST INSTITUTIONS

Execution of Sacco and Vanzetti is Nothing More Nor Less Than An Old Time Lynching of Innocent Men Without a Trial, for Their So-called "Trial" Was Nothing But a Grim Farce of Prostituted Institutions.

Mobs Are Not Always Made up of Working Stiffs

United States Circuit Judge George W. Anderson, in hearings on habeas corpus for some of the deportees in Boston, following the war, when Attorney General Palmer was head hunting, gave this definition of a mob: "A mob is a mob whether made up of government officials acting under instructions from the Department of Justice or of criminals and loafers

These Two Men Must Die!

HERE IS SOME OF THE STARTLING EVIDENCE WHICH THAYER AND GOV. FULLER SAYS IS NOT SUFFICIENT

Department of Justice Agents Swear to Part They Played in the Conspiracy to get Rid of Sacco and Vanzetti, but Both Governor Fuller and Judge Thayer Hold the Evidence is Insufficient to Grant a New Trial.

Affidavit of Lawrence Letherman

Former local agent of the Department of Justice in Boston. Mass
My name is Lawrence Letherman. I live in Malden and am in the employ of the Beacon Trust Company. I was in the Federal service for 86 years, first in the railway mail service for 8 years, then as special office

ambos a los Estados Unidos estuvo llena de humillaciones, maltratos y explotación. Realizaron una infinidad de trabajos distintos, hasta que Sacco terminó de zapatero en una fábrica, y Vanzetti de vendedor independiente de pescado. Sobresale, sin embargo, su afán de lucha en favor de mejorar las condiciones laborales de los obreros y compatriotas, que eran tratados como esclavos.

Cuando Woodrow Wilson ingresó en la Primera Guerra Mundial en 1917, se desató una persecución asombrosa contra todo extranjero que fuera considerado, a primera vista, subversivo. Sacco y Vanzetti, como muchos otros, decidieron huir a México, para eludir la conscripción. En México intentaron fundar una comuna anarquista, pero la situación empeoró y debieron regresar a Massachussets, donde los esperaba la persecución policial y las constantes requisas. Esta vigilancia constante era el producto de los temores de la mayor parte de la población norteamericana que había visto la guerra, como una válvula de escape para que grandes oleadas de migrantes indeseables, se refugiaran en los Estados Unidos.

> Nadie que recuerde el invierno de 1919 y 1920 puede negar que entonces, hasta los radicales más moderados, tanto estadounidenses como extranjeros, todos ellos sin excepción fueron considerados criminales y terroristas por la policía y por todas las gentes de bien de toda la Unión[5].

XI

El juicio contra Sacco y Vanzetti fue postergado varias veces, entre 1921 y 1927, a lo largo de las cuales, los condenados se resentían de las humillaciones, el exhibicionismo morboso, y el mal trato de que eran víctimas por parte de la prensa amarillista de los Estados Unidos y de Europa. Aunque en realidad, como anotan algunos investigadores norteamericanos, el *affaire* fue un asunto "inventado" por los europeos y, particularmente, por los franceses, la discusión y la ferocidad con que fue tratado fue detonada durante el último año y medio, antes de la ejecución. Durante este período, se mostró con todas sus limitaciones, prejuicios, y matonismo los excesos a los cuales quería llegar la justicia norteamericana, en este tema.

El estado de Massachusetts abolió la pena de muerte en 1959, y eligió como gobernadores a dos italo-norteamericanos, Foster Furcolo en 1956 y John Volpe en 1961[6]. Sin embargo,

> el dramático retorno de Sacco y Vanzetti a la esfera pública en la década de 1960, su reaparición en 1970 y en años subsiguientes, deja claro que el caso no puede ser considerado como un episodio cerrado, pues desde el 23 de agosto de 1927 ha formado parte de la historia de los Estados Unidos y Europa[7].

Esta verdad incontestable, no deja espacio para las dudas en cuanto a que, a pesar de que Michael Dukakis obtuviera el perdón póstumo para ambos condenados a muerte en 1977[8], sigue pendiente el inmenso problema de la pena de muerte, en un país que ha hecho de los derechos humanos una materia concerniente a los negocios relacionados con las inversiones, el buen comportamiento empresarial y el rendimiento en el trabajo. En esta materia de los derechos humanos, dentro del sistema capitalista, no importa un bledo cuánto haya logrado avanzar un país en lo que se refiere a la libre expresión, libertad de movimiento y de organización, si en asuntos concernientes a la vida y la flexibilidad para expresarla en cualesquiera de sus manifestaciones, se sigue atrapado en las redes de la aniquilación cuando los seres humanos son diferentes por razones políticas, ideológicas y de género.

XII

El juicio contra Sacco y Vanzetti, la duración de su maltrato, su prolongado encierro y, finalmente, su aniquilamiento físico, conservan una estrecha relación con el derecho a la vida que tienen las personas en cualquier circunstancia. Bien lo decía Pedro Kropotkin, a las cárceles no hay que cerrarlas, hay que volarlas en mil pedazos. Son la expresión más acabada del subdesarrollo de la civilización, el falso crecimiento y las serias limitaciones expresivas de una sociedad determinada. Antes que Sacco y Vanzetti, estuvieron presos Bakunin, Kropotkin, Emma Goldman, Rosa Luxemburgo, Lenin y Trotsky, solo para mencionar algunos ejemplos. Y estuvieron a punto de ser ejecutados en contadas ocasiones. Pues bien, nadie, absolutamente nadie, debería ser sometido al chantaje emocional, físico y social de una pena de muerte pendiente por años, como les sucedió a estos trabajadores migrantes italianos.

Una sociedad que se precia de ser avanzada, civilizada y próspera debería enfatizar el derecho que tienen todos los seres humanos a una vida productiva, creativa y solidaria. Cuando eso falta estamos, lastimosamente, frente a un engendro de libertinaje, individualismo y abuso que ha llegado a su máxima expresión con muchos de los proyectos neoliberales del presente; que no tienen nada de nuevos y mucho menos de liberales. La muerte de Sacco y Vanzetti no fue en vano; de eso estamos totalmente seguros; pues aún continúan retándonos. De lo que no estamos muy convencidos, es de haber alcanzado algún progreso social y material, entre 1927 y el 2017, gracias a dicho sacrificio. Los avances logrados por el movimiento popular, las clases trabajadoras, los desamparados de este mundo, a lo largo y ancho del planeta, entre esas fechas mencionadas, se han movido en círculos concéntricos: se avanza un paso y se retroceden dos, como bien decía Lenin en su momento.

Sacco y Vanzetti no desaprovecharon la oportunidad que, para bien o para mal,

les dio la vida y se dedicaron durante los años que estuvieron en prisión, a través de cartas, comunicados, artículos, folletos de toda clase y naturaleza, de manifestar y defender sus ideas políticas y sociales. No les importaba que la gente supiera qué eran o a qué aspiraban los anarquistas. De hecho, muy pocas personas, hoy día, saben qué es o qué fue el anarquismo; pero Sacco y Vanzetti, no dejaron irse una sola oportunidad, para promocionar y defender la justicia social, la armonía, la solidaridad, la libertad en sus expresiones más extremas.

El juicio contra estos dos trabajadores migrantes italianos facilitó, después de la Primera Guerra Mundial y del triunfo de la revolución bolchevique en Rusia, que se universalizaran los enfoques revolucionarios de las luchas sociales, las disputas y los debates en torno a los proyectos más viables de sociedad en el futuro. Tenía, realmente, poca importancia que la sociedad armoniosa y libre del día de mañana llegara a darse; podría ser que fuera dentro de dos días, o dentro de dos siglos, o dos milenios; el asunto que importaba era, incluso con su sacrificio, el de Sacco y Vanzetti, motivar a la gente para que pensara y sintiera en esa dirección. Errico Malatesta, el eminente teórico y luchador anarquista italiano, lo decía con suma claridad: "no importa si el anarquismo llega a cristalizar hoy, mañana, o dentro de diez siglos, lo importante es que podamos hablar del anarquismo hoy, mañana y siempre"[9].

Esta universalización, esta globalización de la visión anarquista de las luchas sociales, venía a introducir un ajuste decisivo en el tratamiento de las mismas, ya fuera por los sociólogos, los historiadores o los políticos en general: de nueva cuenta, el anarquista tenía algo que decir, luego del triunfo de la Revolución de Octubre en Rusia, donde habían sido silenciados o, incluso, habían sido asesinados cuando fue necesario. El apoyo que Sacco y Vanzetti recibieron en París, Londres, Berlín, Boston, Buenos Aires, São Paulo y Melbourne, Australia, estaba en proporción con la intensidad de las luchas que aquellos dos trabajadores se habían propuesto llevar a cabo.

Había que lograr que la voz de los anarquistas se hiciera oír y así lo consiguieron. Incluso, alcanzaron, de cierta forma, que la anticuada apreciación del revolucionario desarmado y sumiso antes las veleidades del estado, fuera superada, pues, durante el juicio, se pudo establecer que Sacco y Vanzetti, andaban armados cuando fueron detenidos. La candorosa imagen del anarquista inofensivo, romántico y apocado que se les quiso endilgar, durante las audiencias judiciales, pasó a mejor retiro, cuando su histórica militancia anarquista salió a flote, para demostrarles a la sociedad norteamericana y al mundo, que sus ideales políticos y sociales estaban por encima de cualquier espectáculo ideológico que se quisiera montar en los tribunales de los Estados Unidos.

De tal manera que, el legado de la ejecución de Sacco y Vanzetti, no puede ser ponderado, únicamente, haciendo acopio de pruebas y testimonios, para demostrar su absoluta inocencia o su arrasadora culpabilidad, en un juicio de lo más amañado en la historia judicial de los Estados Unidos, sino permitiendo que las causas sociales, de la justicia y la solidaridad, pudieran notarse no sólo en Boston o Massachusetts, sin también en África del Sur, Suecia y Buenos Aires. Están en juego los derechos humanos y, no solo la dimensión comercial de los mismos, aquella defendida por una generación de juristas e ideólogos, quienes

sostienen que la única posibilidad de libertad la puede brindar el mercado, sino también el lado más humanístico de una noción de libertad que no tiene nada de instrumental. El grado de involución que se encuentra impreso, en la tesis según la cual el mercado es el último recurso de toda idea instrumental de la libertad, solo puede ser confrontado demostrándolo al mundo que el derecho a las utopías es el último recurso para que la vida sobre este planeta, siempre en guerra, tenga sentido. Sacco y Vanzetti lo hicieron a pesar del alto costo que tuvieron que pagar.

San José, Costa Rica,
12 de agosto de 2017.

Notas

1. John Dos Passos (2011) *Ante la silla eléctrica. La verdadera historia de Sacco y Vanzetti* (Madrid: Errata Naturae) Edición, prólogo y traducción de Alba Montes Sánchez. La edición original es de 1927. 189 páginas.

2. Moshik Temkin (2016) *El caso de Sacco y Vanzetti. Los Estados Unidos a juicio* (México: FCE. Traducción de Alejandro Pérez-Sáez) 426 páginas.

3. Bruce Watson (2007) *Sacco and Vanzetti. The Men, the Murders, and the Judgment of Mankind* (London & New York: Viking and the Penguin Group) 433 páginas. Susan Tejada (2012) *In Search of Sacco & Vanzetti. Double Lives, Troubled Times, and the Massachusetts Murder Case That Shook the World* (London & New York: Northeastern University Press) 385 páginas. Paul Avrich (1991) *Sacco and Vanzetti. The Anarchist Background* (Princeton University Press) 265 páginas.

4. Dos Passos (2011) P. 79.

5. Dos Passos (2011) P. 116.

6. Temkin (2016) P. 256.

7. Ibídem. P. 293.

8. Ibídem. P. 251.

9. Citado por Paul Avrich (1988) *Anarchists Portraits* (Princeton University Press) *Chapter Twelve. Sacco and Vanzetti: The Italian Anarchist Background. P. 175.*

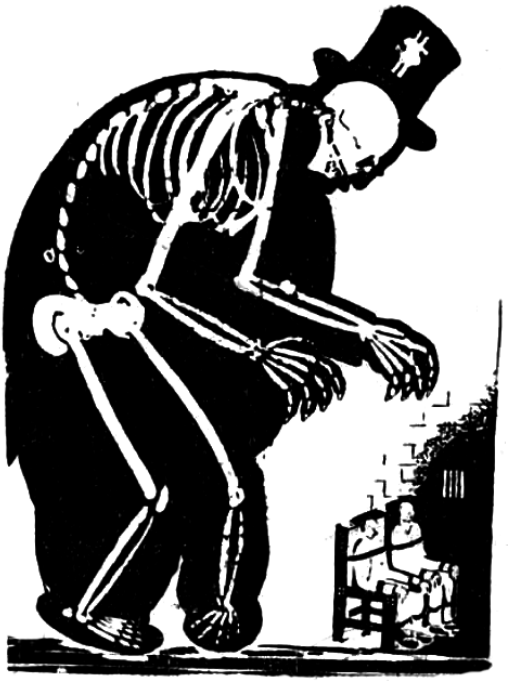


Ilustración de periódico *La Protesta* (Buenos Aires), número 290, 20 de agosto de 1928.

Nuevas perspectivas sobre el anarquismo. Una entrevista con Davide Turcato

Concedida a Eduardo Souza Cunha y Clayton Peron Franco de Godoy
Biblioteca Terra Livre
Traducción de Grupo Gómez Rojas

En la última década y media, la historiografía del anarquismo pasó por una profunda renovación. Uno de los nuevos abordajes que sobresalieron fue la perspectiva transnacional. En ese sentido, surgieron diversos estudios buscando comprender los vínculos, contactos e intercambios establecidos por los anarquistas alrededor del mundo fuera de sus cuadros nacionales. En medio de ese campo, Davide Turcato se destacó como uno de los principales investigadores.

En 2009, defendió la tesis "Making sense of anarchism: The experiments with revolution of Errico Malatesta, Italian exile in London, 1889-1900" en Simon Fraser University, de Canadá, que posteriormente fue publicada en libro (Oakland: AK Press, 2015). Al analizar las acciones y los pensamientos de Errico Malatesta hacia finales del siglo XIX, el autor rompe con la visión del anarquismo como un fenómeno irracional, espontáneo y adepto del "todo o nada". Especialista en anarquismo italiano, su análisis de actuación de los militantes ácratas como un movimiento transnacional se tornó paradigmática. Actualmente, él es editor responsable de las obras completas de Errico Malatesta, publicada por las editoras italianas *Zero in Condotta*, de Milán, y

La Fiaccola, de Ragusa. La previsión es que el conjunto de la obra ocupe diez tomos, de los cuales tres ya fueron editados.

En la entrevista a seguir, concedida por e-mail, nuestra intención fue estructurar las preguntas en tres hechos: evaluación del abordaje transnacional adoptada en la reciente historiografía del anarquismo, reflexiones metodológicas y tópicos de investigación presentes en sus investigaciones y, finalmente, explicaciones sobre la actualidad del pensamiento anarquista de Malatesta y el desenvolvimiento del trabajo de rescate de sus obras completas.

I. 10 años atrás, usted publicó su trabajo *Anarquismo italiano como movimiento transnacional*. Desde entonces, varios estudios en la historia del anarquismo han adoptado la perspectiva transnacional usando sus trabajos, entre otros, como referencia. ¿Cuál es su evaluación para este conjunto de investigaciones? ¿Qué progresos se han hecho y en qué áreas es posible avanzar?

A grandes rasgos, mi evaluación de los estudios transnacionales del anarquismo es ciertamente positiva. Las pasadas historiografías del anarquismo han sufrido generalmente de obstáculos en aplicar métodos que fueran adecuados para otros movimientos, pero no para el anarquismo, con el resultado de hacer que el anarquismo parezca raro, mientras que la rareza fue el acercamiento historiográfico. El acercamiento transnacional, junto con los entendimientos que relacionan el anarquismo como una red, ha ayudado a romper algunas de las barreras que impidieron a los historiadores entender al anarquismo en la forma adecuada. El nacionalismo metodológico es solo una de esas barreras. Pero también existen las barreras entre lo individual y lo colectivo, entre la organización formal e informal, entre acción encubierta e institucional. Un partido político nacional es una cosa distinta desde una red transnacional. Si nos detenemos en comparar la organización con los partidos, podríamos comenzar a entender cómo se organizan los anarquistas. Por otro lado, si comenzamos a entender las vidas individuales de los anarquistas como parte de una organización entonces la imagen transnacional del caballero errante puede comenzar a disolverse y un patrón de acción integradora comenzaría a emerger. Mucho progreso en su correcta dirección se ha hecho. ¿Cuál sería la dirección para un posible progreso? Me gustaría que el acercamiento transnacional pudiera también convertirse más translingual. Aún seguimos estancados en la lengua inglesa. La prensa anarquista fue remarcablemente efectiva en la circulación de ideas a través de continentes y sus idiomas. Si cada académico siguiera estancado a un par de lenguas, seríamos como el hombre ciego en aquella antigua parábola india – Estudiamos el elefante anarquista sintiendo sólo una parte de su cuerpo. Por otro lado, me gustaría ver una aplicación más extensiva de las teorías de las redes sociales, como una herramienta de entendimiento acerca de cómo las acciones colectivas emergen a partir de interacciones individuales.

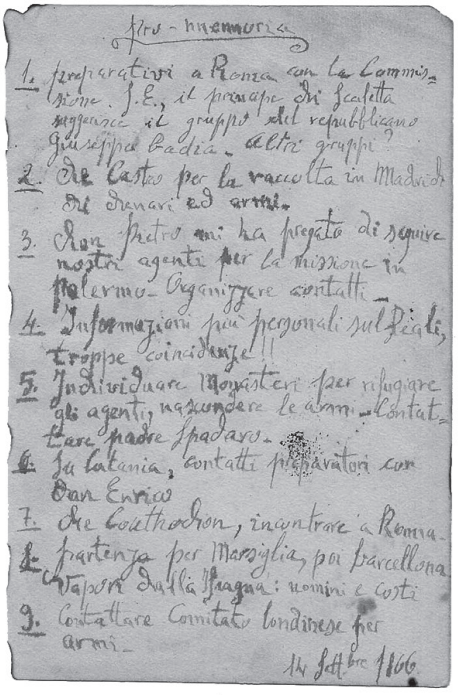
II. Entre estos estudios, hay una variedad de objetos interpretados de distintas maneras, teniendo como elemento común el superar el nacionalismo metodológico en la investigación del anarquismo. Por ejemplo, hay investigaciones que estudian la formación del anarquismo en regiones fronterizas, otros analizan la relación transnacional de regiones específicas con el resto del globo, o hay investigaciones acerca

de la relación entre anarquistas del mismo grupo étnico o portadores de una misma lengua que migran a diferentes países. En consecuencia con el punto de partida (es decir, superar el nacionalismo metodológico), ¿piensa usted en otros elementos en común, especialmente en términos teóricos y metodológicos, que le dan unidad a estos estudios recientes?

De hecho, el transnacionalismo es un término genérico bajo el cual una variada gama de enfoques coexisten. Quizás la homogeneidad no se encuentre comúnmente en cualquier suposición metodológica compartida, sino en motivaciones subyacentes comunes. En mi visión, no considero el enfoque transnacional –lo que quiera que se entienda por ello– como buena en sí misma. Después de todo, uno puede usar un enfoque transnacional para escribir acerca de conspiraciones judías a través del mundo, aun así sospecho que eso podría resultar en una mala historiografía. Para mí, un enfoque transnacional es un medio –uno entre muchos– para un fin. El fin es "entender" el anarquismo, de modo en el cual "entendimiento" es definido en la sociología interpretativa de Max Weber y Raymond Boudon. Para ellos, entendimiento significa entregar una explicación racional del comportamiento del protagonista. En este sentido, el reemplazar un nacionalismo metodológico con un enfoque transnacional es justamente una manera en la cual podemos darle sentido a la acción anarquista de cara a su aparente irracionalidad. Bueno, yo diría que este compromiso a entender a los anarquistas, en contraste con una larga tradición historiográfica que miraron a los anarquistas como irracionales y milenaristas, en lo cual muchos de los actuales jóvenes académicos comparten. Para mí, aquella es una homogeneidad más valiosa que un enfoque transnacional por sí solo.

III. Continuando con el mismo tema, comparándolo con algún campo cercano. El historiador Marcel van der Linden, otro exponente de los estudios transnacionales, caracteriza la Historia Global del Trabajo como un campo de tensión en donde no sólo el pluralismo teórico es posible, sino que, en realidad, "puede ser del mismo modo estimulante intelectualmente hablando". ¿Cree usted que la historiografía transnacional del anarquismo puede ser caracterizada de esta manera, o existe alguna base que le entregue una certera unidad?

Ciertamente estoy de acuerdo en que el pluralismo teórico es beneficioso, además de ser inevitable. De hecho, tan ampliamente como van der Linden define la historia global del trabajo, la historia transnacional –ya sea del anarquismo o de otros movimientos– es vagamente definida. Incluso el rechazo del marco nacional de análisis necesita ser cualificado. En el artículo que tu mencionas, van der Linden rechaza la nación-Estado como la unidad de análisis y debate para la sociedad global como el alcance propio del historiador del trabajo. Al hacerlo, él parece reafirmar la ecuación entre "nación" y "Estado" que está implícita en el concepto de nación-Estado. Al escribir acerca del anarquismo como un movimiento transnacional, mi preocupación era en el sentido contrario, esto es, en romper el vínculo entre nación y Estado. Mi argumento es que el anarquismo italiano fue un movimiento con una marcada connotación nacional, pero que, con el objetivo de entender su funcionamiento, precisamos entender más allá del Estado italiano. Pienso que la



Errico Malatesta y la revuelta catanesa, 1866.

identidad nacional es una cuestión importante si queremos entender el anarquismo. Los historiadores tienen usualmente una tendencia a dictar lo que los anarquistas pueden hacer –y más usualmente lo que no pueden hacer– si quieren mantenerse consistentes: no pueden organizarse, no pueden luchar por conquistas parciales y no pueden tener una identidad nacional, con el dolor de traicionar su anarquismo, su revolución y su internacionalismo. Parecería que la única opción que les queda como anarquistas es precisamente la única de la cual son culpables, lanzar bombas. De hecho, todas aquellas presuntas imposibilidades son realmente el resultado de tergiversaciones. En realidad, enriquecer una identidad nacional de manera tan exhaustiva como se ha hecho en un espíritu inclusivo, y no transmutada en nacionalismo, no contradice al anarquismo. Y la historial del anarquismo italiano está para mostrar cómo los anarquistas italianos de Argentina a Estados Unidos, de Brasil a Inglaterra y de Francia a Egipto tuvieron sus ojos puestos en Italia, como su foco de atención.

IV. ¿Cómo definirías actualmente las distinciones conceptuales entre transnacionalismo e internacionalismo, ambas teóricamente, analítica y práctica, esto quiere decir, a un nivel de militancia?

Los conceptos de transnacionalismo e internacionalismo pertenecen a diferentes dominios. El internacionalismo es un concepto normativo. Los internacionalistas creen que los trabajadores en todo

el mundo deberían luchar en fraternidad, y no deberían darle valor a sus propias naciones más que a la de otros. El transnacionalismo es un concepto descriptivo: describamos un movimiento, por ejemplo el movimiento anarquista italiano, como transnacional. Bueno, también es un concepto metodológico y en lo que respecta es normativo, sin embargo es normativo para los historiadores, el observador, no para el protagonista. Desde el punto de vista del protagonista, el militante, creo que la relación entre internacionalismo y transnacionalismo es ésta: los anarquistas eran transnacionalistas, pero vivieron en un mundo en el cual nación-Estado era un hecho. Ellos se enfocaron en la lucha en su país nativo, en cualquier parte del mundo donde les tocó vivir, como una manera de división de trabajo en su lucha internacionalista común. Pero también se vieron involucrados en las luchas nacionales de cada uno. Esto es lo que yo llamo "nacionalismo transversal". Por ejemplo, el ruso Stepniak luchó en Italia; el italiano Malatesta emprendió una gira de conferencias por España; y el español Pedro Esteve editó un periódico italiano en Paterson, Nueva Jersey, en los Estados Unidos. En este ámbito, hicieron lo que patriotas como Mazzini y Garibaldi, en sus visiones universalistas, habían hecho antes que ellos, ayudando a las luchas de otras personas por la independencia nacional. La diferencia estaba en que esos patriotas lucharon por establecer estados Nacional, los anarquistas lucharon para derrocarlas. Ambos valoraban la diversidad nacional, pero los anarquistas creían que la diversidad no podía ser cristalizada en Estado exclusivos.

V. ¿Cómo evaluarías el contexto de amplia y renovada producción e interés sobre el anarquismo en instituciones universitarias? ¿Cree usted que puedan tener un efecto intra-académico y extra-académico para el anarquismo?

Es reconfortante ver cómo los estudios acerca del anarquismo han prosperado en ambientes académicos. El anarquismo ha desplazado progresivamente al marxismo como el representante por defecto del ala radical izquierda. Esta producción intelectual puede ser muy beneficiosa para el anarquismo como movimiento, mientras permanezca claro que académicos y militantes operan en distintos planos. Los académicos son observadores, los militantes son actores. Ellos mantienen una relación diferente con la historia del movimiento anarquista y con la tradición anarquista. Recae en los militantes profundizar y renovar la tradición en las calles y lugares de trabajo, en cuanto a los académicos, en mi opinión, estudian, ilustran y explican esa tradición. En gran medida, la tradición anarquista es aún muy poco comprendida y mal interpretada. Ella es considerada como intelectualmente paupérrima, mientras que yo creo que es muy rica intelectualmente hablando y muy sofisticada. Incluso las muchas derrotas que los anarquistas sufrieron no son necesariamente señal de su deficiencia sino un signo de su consciencia que es crucial para permanecer en el camino, un medio correcto para un fin correcto, incluso al costo de las derrotas. Esta resplandeciente tradición, debidamente apreciada, puede realmente convertirse en una poderosa arma cultural en el arsenal del movimiento anarquista. Recae en los académicos forjar esa arma y colocarla en manos de los militantes anarquistas. Sin embargo, cuando ciertos investigadores anulan la completa tradición anarquista

como "anarquismo clásico", viciado por el pecado intelectual del esencialismo para reemplazarlo con una etiqueta panfletaria desarrollada en salas de conferencias, yo cuestionaría ambas, la validez de su metodología y el beneficio que pueda acumular para el movimiento anarquista desde su completa operación.

VI. ¿Qué rol cumplieron los militantes anarquistas de Norteamérica en la red transnacional de anarquismo italiano entre 1880 y 1914? Desde su perspectiva, ¿hubo una colaboración entre estos militantes y aquellos localizados en Sudamérica o hubo una relación privilegiada con los anarquistas ubicados en Europa?

El rol de los militantes anarquistas en Norteamérica fue simplemente fundamental para el movimiento anarquista italiano y esto se extendió completamente a través de las tres décadas que yo discuto acerca del transnacionalismo anarquista italiano (Turcato, 2007). Es una historia fascinante. Si yo le preguntara qué relación hay entre la ocupación de fábricas en Italia en 1920 y las minas de carbón en los campos de Kansas, probablemente quedarías perplejo. Bueno, resulta que las contribuciones de la resistencia americana del Medio Oeste norteamericano para el periódico anarquista *Umanitá Nova* eran nueve décimos de las contribuciones que prevenían de toda Italia. Y, claramente durante el fascismo, los periódicos italianos en Estados Unidos se convirtieron en la voz del anarquismo que fue silenciado en su tierra natal. Los anarquistas de Norteamérica incluso expandieron su camino en la historia italiana a través de la persona de Gaetano Bresci, que vino desde Nueva Jersey para matar al rey Umberto en 1900. Aun así, mientras en Italia permanecía el foco en los anarquistas italianos a través del mundo especialmente en tiempos de represión en su tierra natal, las relaciones entre las redes fueron multidireccional. Obviamente, algunos nodos fueron más densamente relacionados que otros, siendo Londres el más notable ejemplo. Londres era la capital no oficial no sólo del movimiento anarquista, sino del movimiento revolucionario en general. Sin embargo, la red no tenía un centro por sí solo. São Paulo, Buenos Aires, Paterson, Londres, Paris, Tunes, Alexandria, por mencionar algunas, eran nodos importantes con relaciones directas. Los militantes de América del Sur y del Norte publicaban correspondencias de sus lugares de procedencia en sus periódicos, reimprimían artículos mutuamente, intercambiaban panfletos, enivaban suscripciones, etc. Incluso la movilidad de los militantes no era necesariamente desde y para Italia, sino que usualmente era entre países emigrantes.

VII. En su tesis doctoral de 2009 – posteriormente publicada como libro en 2012–, usted analizó las ideas y las acciones de Errico Malatesta en el período entre 1889 y 1900. Usted investigó la evolución teórica, táctica y estratégica de las ideas de Malatesta en un período próspero para un debate interno del anarquismo –temas como la organización, la validez de la propaganda por el hecho, la actuación de los anarquistas en los sindicatos, entre otras, fueron presentadas. ¿Podrías sintetizar este contexto y cómo influenció en Malatesta?

Yo escojo lidiar con la década de 1889-1900 porque es central en la vida de Malatesta. Ella contiene los momentos más importantes de su militancia de sesenta años. Al mismo tiempo, aquella década

ofrece una ventana conveniente a una gran vida transnacional del anarquista, a través de la cual es fácil ver como su exposición a una diversidad de contextos nacionales y de lucha de los trabajadores influenció sus puntos de vista y sus tácticas. El presenció la huelga de los puertos de Londres (1889) lo cual lo hizo estar al tanto del potencial de la acción directa en escala de masas; el alzamiento de las agitaciones del primero de mayo en Francia, en Italia y en España; el uso de la huelga general por los trabajadores belgas como un propósito político y las agitaciones cuasi insurreccionalistas de los campesinos en Sicilia. El desarrolló nuevas ideas acerca del movimiento de los trabajadores en paralelo con sus amigos sindicalistas franceses exiliados en Londres, para que cuando retornara a Italia en 1897, él pudiera introducir anarquistas italianos a la nueva táctica de acción directa como el boicot y sabotaje que eran usados en Gran Bretaña y Francia. Sus opiniones cambiaron nuevamente a la luz de los motines del pan en 1898 en Italia y de la severa represión que les prosiguió. En Estados Unidos, el debatió la problemática de la organización entre anarquistas italianos; se vio involucrado en los problemáticas de los trabajadores del tabaco de habla española; y se familiarizó con la espinosa interacción de lucha de clases y del nacionalismo en Cuba. Todo esto ilustra cómo Malatesta y sus compañeros anarquistas no eran aquellos ilusos utópicos separados de la realidad que algunos historiadores nos querían hacer creer. En vez de ello, su pensamiento y acción fueron basados en sus experiencias de primera mano del capitalismo avanzado y de la lucha de clases en diferentes países y continentes. A luz de esas experiencias, Malatesta desarrolló una nueva etiqueta de anarquismo pluralista, experimentalista y gradualista que provenía de un largo camino de su perspectiva de sus primeros años internacionalistas.

VIII. En respuesta a la historiografía tradicional que caracteriza al anarquismo como un movimiento político utópico, que apuesta a la espontaneidad de las masas y renuncia a la organización, en su trabajo usted defiende la racionalidad del proyecto político anarquista. En el caso de Malatesta, usted establece que la evolución de su pensamiento político está basado en una metodología de prueba, ensayo y error, en la cual él realizó experimentos revolucionarios, ¿podría usted hablar de aquello?

Permítame hablar brevemente acerca de la problemática de la racionalidad. Cuando argumento por la racionalidad anarquista, no me refiero a que sea un argumento empírico. Yo no estoy observando el comportamiento anarquista y concluyendo que haya sido racional. Al contrario, mi argumento, basado en las ideas del filósofo americano Donald Davidson, es una atribución de racionalidad es una presunción metodológica y no un descubrimiento empírico. Nosotros siempre podemos interpretar el comportamiento de las personas de muchas maneras diferentes. El principio metodológico de Davidson es que debemos presumir que los actores que observamos son racionales y seleccionar la interpretación de su comportamiento que maximice la racionalidad. Él denomina eso como "principio de caridad": al interpretar el comportamiento de alguien, nosotros debemos ser guiados por una actitud caritativa. Los anarquistas, como objetos de estudio histórico, no han disfrutado siempre de dicha actitud. La cuestión de la espontaneidad es un buen ejemplo.

Cuando los anarquistas claman el valor de la espontaneidad, ellos la interpretan como si estuvieran hablando tonterías, como si estuvieran esperando que cada uno se ocupase con sus propios negocios y la sociedad funcionara perfectamente, como por arte de magia. Sin embargo, nuestra sociedad capitalista está basada en un proceso espontáneo prototípico (al menos según los libros), el mercado, pero nadie cuestiona aquello. De hecho, la defensa de los anarquistas a la espontaneidad tiene muy poco que ver con la armonía natural. Por el contrario, es un rechazo a la ingeniería social. Eso significa que nadie puede diseñar un esquema de sociedad. Los mejores acuerdos sociales deben surgir del método de libertad, de la experimentación. Eso me lleva a su pregunta. En efecto, la palabra "experimento" y sus derivadas son muy importantes en Malatesta. En un sentido en que el término parece importante es el que acabo de explicar. Como Malatesta lo propone, los ideales anarquistas son "el sistema experimental traído del campo de investigación a aquel de realización social". El otro sentido es el que yo quería transmitir en el título de mi libro, cuando me refería a los "experimentos de Malatesta con la revolución". Parte de la grandeza de Malatesta es que el siempre aprendió la enseñanza de la experiencia y ajustó sus tácticas acordemente. Los eventos que mencioné, la huelga de los muelles de Londres, la derrota del movimiento *Fasci Siciliani* (1894), las revueltas del pan de 1898, fueron todas las oportunidades de Malatesta de analizar las derrotas anarquistas y formular alteraciones tácticas. Él nunca habló de revolución. Él siempre quiso e intentó realizar una.

IX. Actualmente estás organizando las obras completas de Malatesta, que han sido publicadas por la editorial *Zero en Condotta* y *La Fiaccola*. Podrías explicar en breves detalles esta iniciativa, su motivación y propósito.

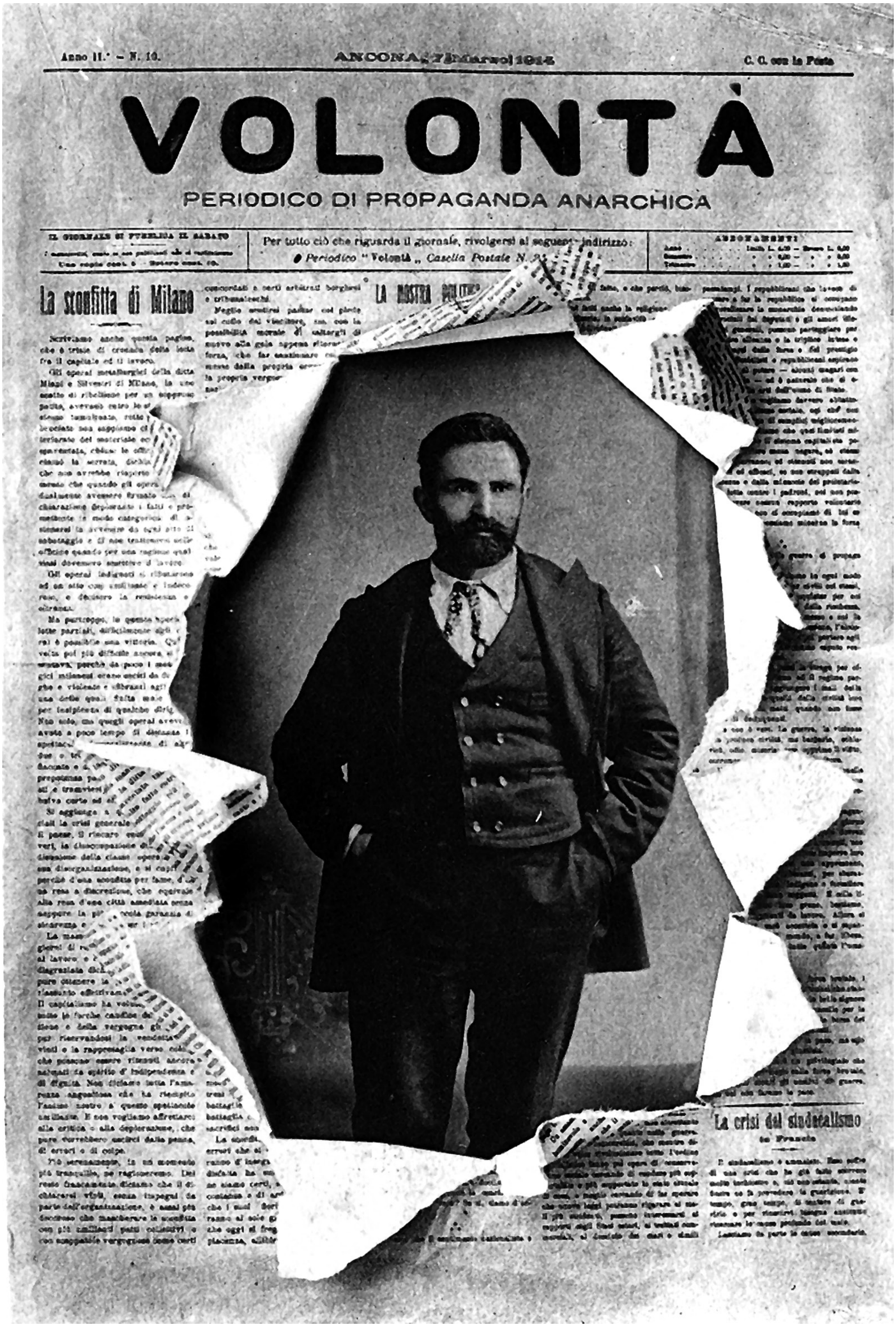
Las obras completas de Malatesta son en verdad un trabajo en conjunto de dos editoriales, *Zero en Condotta*, Milán y *La Fiaccola* en Ragusa. Éste es un proyecto con una larga historia. Comenzó en la década de 1930's por los amigos y camaradas de Malatesta, Luigi Frabbri y Luigi Bertoni, pero ellos alcanzaron a publicar solo tres volúmenes. Un día, muchos años atrás tuve la oportunidad de leer el plan de Fabbri en cuanto a las obras completas y me dije a mi mismo que el proyecto debía ser terminado. Por lo que comencé a trabajar en ello. Me envolvió una gran motivación al leer esos tres volúmenes, ya que me permitieron darme cuenta de que existe mucho más en los trabajos de Malatesta de lo que uno puede obtener de sus antologías. La mayoría de los trabajos de Malatesta son artículos escritos en la prensa anarquista en respuesta a los eventos del día a día que ocurrían tanto en el movimiento anarquista como en el movimiento de los trabajadores. Sin embargo, cada artículo resuena en nosotros por la habilidad de Malatesta de desarrollar un punto en particular de un pequeño y contingente evento. Existe una profundidad de pensamiento que se extiende más allá de un evento que ocasionó el artículo. El por qué creo que es importante leer las obras completas de Malatesta es ya que, precisamente sus artículos eran usualmente en respuesta a hechos contingentes, es fácil re-significar los dichos de Malatesta al tomar distintos artículos por separado. Malatesta generalmente se conmovía por la preocupación de rectificar la exageración individual o

colectiva entre los anarquistas, por lo que en diferentes artículos el enfatizaba diferentes visiones respecto de la misma pregunta. Es por medio de la lectura de todos los artículos de un tema en particular en donde se puede obtener una mirada panorámica y entendimiento de la profunda coherencia del pensamiento de Malatesta. Finalmente, la obra completa pone de manifiesto la evolución del pensamiento de Malatesta, el cual se pierde fácilmente en las antologías. Como lo expliqué anteriormente, Malatesta aprendió de la experiencia y ajustó sus tácticas acordemente. Solo por medio de la lectura cronológica de su trabajo uno puede apreciar el pragmatismo de Malatesta al adaptar sus tácticas en respuesta a errores pasados y el cambio de condiciones.

X. Para finalizar, ¿Qué tipo de contribución teórica y práctica puede entregar al anarquismo actual el rescate del pensamiento y acción de Malatesta?

Permítame ser categórico: creo que Malatesta ha definido el anarquismo para nosotros. Si le pides a alguien que defina el anarquismo probablemente obtengas una respuesta que puede ser vaga o inapropiada al punto de ser inútil. Quizá muchos se rehúsen a responder en el terreno donde hay muchos "anarquismos". Pienso que el trabajo de Malatesta nos entrega dicha respuesta con una claridad y profundidad que permanece insuperable. Por ejemplo en su panfleto *Anarquía* hay una breve definición que me encanta, ya que resume esa relación entre simplicidad y profundidad: "Anarquía –escribe– posee en su base, su punto de partida, su ambiente esencial, igualad de condiciones; su modelo es solidaridad y la libertad es su método." Parece una definición muy trivial, sin embargo resume una completa visión del anarquismo, pensativa y original. En esta perspectiva, igualdad de condiciones –que significa la apropiación en común de los medios de producción, socialismo– no es un punto final, sino que el lugar de partida de un proceso de evolución social impulsado por un sentimiento de solidaridad entre seres humanos, y llevado a cabo por iniciativa de todos. La definición no propone un proyecto de una sociedad perfecta, pero describe una sociedad socialista abierta. Al definir anarquía en términos de un sentimiento, solidaridad, y un método, el método de libertad, establece continuidad entre la acción anarquista en el presente y en la sociedad futura. Puesto que dicho sentimiento y método son elecciones voluntarias de cada individuo, Malatesta posee una visión gradual de la anarquía, la cual se materializará en la medida que más y más individuos hagan suyo dicho sentimiento y método. De hecho, de ésta manera completa su definición de anarquía: "no es perfección, no es el ideal absoluto el que como el horizonte se aleja mientras nos acercamos, pero es el camino abierto a todo progreso y mejora para el beneficio de todos." No puedo pensar en una definición más distante del estereotipo recalcitrante de anarquismo como una filosofía de "todo o nada".

Esta entrevista se publicó en *Revista Latino-Americana de História*, vol. 7, n° 19, enero-julio de 2018. Unisinos - doi: 10.4013/rlah.2018.719.15 - ISSN 2238-0620 (Universidade de Vale do Rio dos Sinos, Brasil).


Anno II.° – N. 10.
VOLONTÀ
PERIODICO DI PROPAGANDA ANARCHICA
Per tutto ciò che riguarda il giornale, rivolgersi al seguente indirizzo:
La sconfitta di Milano
La crisi del sindacalismo
in Francia

Anarquismo, ¿un asunto simple y raro?

Davide Turcato

Lo que impacta del anarquismo al observador común es la supuesta brecha entre su ideal ingenuo y simple y la dura y compleja realidad. Pareciera que los anarquistas no entendiesen asuntos obvios sobre cómo son las personas, o parecieran hacer supuestos injustificados sobre cómo pueden ser. Ciertamente, la rareza del anarquismo pareciera ser llanamente visible. Y para sumar a la perplejidad del observador, la evidencia de las limitaciones cognitivas de los anarquistas es solamente proporcional a su obstinación en descuidarlas.

Esto hace que comprender a los anarquistas sea una tarea difícil. Un postulado de la sociología interpretativa de derivación Weberiana es, que una acción puede ser comprendida en términos de sus razones: "los observadores *comprenden* la acción de un sujeto observado tan pronto como pueden concluir que, en la misma situación, es muy probable que ellos actuarían también del mismo modo" (Boudon, *Theories*, 31). A este respecto, el anarquismo parece un rompecabezas sociológico. El tipo de empatía requerido para comprenderlo parece

Traducción de la primera parte de la introducción de «Making sense of anarchism: Errico Malatesta's experiments with Revolution, 1889–1900» [*Haciendo sentido del anarquismo: los experimentos de Errico Malatesta con la Revolución*], de. Versión al castellano de Rebeldealegre.

estar fuera de alcance. En base a la definición de racionalidad en la ciencia social, de coherencia entre deseos, creencias, y conducta (Martin y McIntyre, 283), el anarquismo parece implicar un elemento de irracionalidad.

La historiografía y la irracionalidad del anarquismo

Esta percepción desde el sentido común es en gran medida compartida por la historiografía del anarquismo, que tiende a considerar al movimiento como inherentemente fallido. En consecuencia, la mayor parte de la historiografía del anarquismo puede sintetizarse en una afirmación: los anarquistas eran fracasados y lo eran necesariamente. El anarquismo es descrito a su vez como una ideología muerta, moribunda, o condenada, dependiendo del tramo cronológico en cuestión, y la labor del historiador se vuelve entonces explicar por qué no podría ser de otro modo.

La historiografía marxista ha seguido un patrón de análisis establecido por el mismo Marx, quien consideraba al anarquismo como una forma de sectarismo perteneciente a una etapa temprana del desarrollo del proletariado. Su juicio, hecho antes que el anarquismo hubiese nacido siquiera como movimiento, se ha vuelto el patrón estándar de los análisis marxistas sobre el desarrollo del movimiento durante los setenta años siguientes — circunstancia paradójica, si se considera que, una supuesta piedra angular del marxismo es que está basado en la observación empírica, y no en la teoría abstracta. En la teoría marxista, esta condena se expresa en la forma de un retraso, y una obsolescencia, históricos. Así, bajo ese patrón de análisis, el anarquismo se encuentra siempre en el lado perdedor de la marcha de la historia. Por ello, la narración típica y dominante ha versado sobre el "final", la "muerte", o la "liquidación" del anarquismo.

Italia es un buen ejemplo. Richard Hostetter ubica la "liquidación ideológica" del anarquismo italiano entre 1879 y 1882. Para Elio Conti, el movimiento internacionalista italiano, que era marcadamente anarquista, murió en 1885. Sin embargo, añade, el anarquismo siguió deambulando endémicamente por las clases más bajas. Para Luciano Cafagna, quien estudia el socialismo en Roma desde 1882 a 1891, el apogeo del anarquismo terminó en 1891, pero los anarquistas "legaron muchas de sus debilidades al movimiento de trabajadores romano por largo tiempo." Una nota al pie de página explica que la referencia es a la secuela de la Segunda Guerra Mundial. Franco Della Peruta, cuyo tema es el socialismo en Roma en 1872-1877, ubica la liquidación del anarquismo en 1877, aunque los anarquistas tuvieron un renacer en 1889-1891. Para Enzo Santarelli, el desarrollo postergado de Italia explica por qué una "engorrosa corriente del socialismo utópico" pudo sobrevivir aún bien pasado el año 1914. En resumen, así es el patrón marxista: cual sea el período en cuestión, tras un estallido efímero de actividad el anarquismo sucumbe a la marcha de la historia justo al final de aquel período, subsistiendo después por un tiempo indefinido, aún si con frecuencia hubiese exhibido una vitalidad sorprendente en su lucha con la muerte.[1]

El juicio de la historiografía liberal está teñido de condescendencia. Un primer obituario fue publicado en 1911 por Ernest Alfred Vizetelly, quien reconocía que el anarquismo merecía simpatía, pero clamaba que sus excesos le destinaron a un final infructuoso, de acuerdo a la

ley de que "las teorías extremistas nunca aseguran un triunfo con alguna permanencia." Aproximadamente medio siglo después, George Woodcock establece la muerte del anarquismo en 1939. El fracaso era irrevocable, argumentó, pues las causas perdidas puede que sean las mejores, pero una vez perdidas nunca se vuelven a ganar. Aun así, la idea anarquista siguió viviendo, pues "las ideas no envejecen." En espíritu similar, Irving Louis Horowitz argumenta que criticar al anarquismo por ser políticamente impracticable no le hace justicia. Para él, "no cabe duda que el anarquismo estaba destinado al fracaso," pues era un punto de vista absurdo. Sin embargo, "sus absurdos y deficiencias" procedían no sólo de la postura anarquista, sino también del modo de vida en el siglo veinte: "los anarquistas son una estirpe romántica y absurda que no puede, por suerte, aceptar algunos de los excesos opresivos de la civilización." Finalmente, James Joll remarcó en 1979 que los últimos ciento cincuenta años han ilustrado la inconsistencia del anarquismo y la imposibilidad de ponerlo en práctica. Sin embargo Joll también concede que el anarquismo ha presentado una amenaza constante a la complacencia burguesa, concluyendo: "Ha habido algunos períodos en la historia humana en que hemos necesitado esto más de lo que lo necesitamos hoy." En suma, y en contraste con la historiografía marxista, que se apresura a repicar las campanas por el anarquismo, la historiografía liberal le desea larga vida como movimiento permanentemente infructuoso.[2]

La obsolescencia y la irracionalidad como destino del anarquismo se combinan en el análisis influyente de Eric J. Hobsbawm, en *Rebeldes Primitivos,* escrito en 1959. Hobsbawm interpreta el anarquismo como un movimiento milenarista, caracterizado por "un rechazo total al malvado mundo presente; una ideología estandarizada quiliasta"; y "una vaguedad fundamental respecto al modo real en que la nueva sociedad se hará efectiva." El revolucionismo abstracto y la despreocupación por la política práctica significaban, para Hobsbawm, que el anarquismo es no solo irracional, sino también inmutable. Como lo nota Jerome Mintz, en el libro de Hobsbawm las "actitudes y creencias [anarquistas] de 1903–5, 1918–20, 1933, y 1936 se amontonan o se consideran intercambiables." A su vez, esta inmutabilidad es la base para que Hobsbawm extienda su veredicto desde el pasado al futuro, concluyendo que el anarquismo, siendo "una forma de movimiento campesino casi incapaz de adaptación efectiva a las condiciones modernas," tenía una historia de fracaso sin descanso y estaba destinado a desaparecer de los libros junto a los profetas que, "aunque no estaban desarmados, no sabían qué hacer con sus armas, y fueron vencidos por siempre."[3]

En resumen, la interpretación historiográfica del anarquismo brota esencialmente de la misma atribución de irracionalidad que parece dictar el sentido común.

Considerar la tradición anarquista como racional, sin embargo, no es simplemente asunto de reemplazar un análisis despectivo por uno simpático, o de incluso uno que abiertamente abogue por el anarquismo. De hecho, tras los eventos de 1968 y el advenimiento de la "nueva historia social", un renovado interés en el anarquismo generó una serie de obras que hicieron justamente eso, enfatizar la adaptabilidad anarquista a las condiciones cambiantes, en parte en reacción a las interpretaciones milenaristas tipo Hobsbawm. Sin embargo

la atribución de irracionalidad no había desaparecido, apareciendo en formas menos toscas pero igualmente serias. Por ejemplo, el enciclopédico *Demanding the Impossible* de Peter Marshall argumenta apasionadamente a favor del anarquismo, luchando por rectificar concepciones erradas, como su asociación con el terrorismo. Mas, guiado por tales preocupaciones, su discusión sobre la violencia anarquista termina corroborando unas cuantas *piezas de resistencia* del estereotipo irracional, como cuando remarca que "en su modo más violento, sus actos no han ido mucho más allá de armar barricadas o entrar a un pueblo armados de armas rudimentarias," tal como lo haría el estereotipo milenarista.

En el mismo espíritu de la historia social, algunos autores han estudiado la relación entre el anarquismo y los movimientos obreros, centrándose no en "los árboles", el liderazgo anarquista, sino en "el bosque", el movimiento y su cultura, lo cual incorpora la ideología real del movimiento. Han identificado la esencia real de aquella cultura en tradiciones más antiguas de republicanismo o liberalismo "popular", considerando al anarquismo como un catalizador, una pieza clave en la emergencia de movimientos obreros con una poderosa voz en asuntos nacionales. Este, han argumentado, es el legado positivo y real del anarquismo.[4]

Una corriente de investigación relacionada se ha enfocado en la idea de contra-cultura anarquista. Estos historiadores han retratado al anarquismo como involucrado en conflictos políticos y culturales con sus sociedades nacionales. Han enfatizado la habilidad de los anarquistas de adaptar sus ideas para adecuarse a las realidades de sus países y de impactar en una cultura política más amplia. Es así que han argumentado a favor del realismo, pragmatismo, y efectividad de la acción anarquista, en contraste con el carácter idealista, purista, e imposibilista de su ideología proclamada.[5]

La movida desde el terreno institucional al cultural es aún más marcado en algunos historiadores del anarquismo francés, que afirman que la subcultura anarquista, con su diversidad, fue capaz de interpretar con efectividad la mentalidad parisina de clase baja, de atraer a artistas de vanguardia, y de tratar preocupaciones culturales centrales en la vida parisina. Sin embargo, han afirmado, el fermento y diversidad cultural estaban en relación inversa a la capacidad de los anarquistas de organizarse y promover sus fines.[6]

En su diversidad, todas estas obras comparten un rasgo en común: tienden a poner énfasis en el realismo del anarquismo, su habilidad de lidiar con los asuntos aquí y ahora, y en últimas su efectividad. Sin embargo, la efectividad aquí no es medida por las finalidades de los anarquistas, sino en oposición a ellas. Para los movimientos obreros, así como para las contra-culturas estudiadas por estos autores, los fines anarquistas eran finalmente una carga. Como tales, nos dicen, o bien eran práctica o incluso nominalmente descartados por los trabajadores, o eventualmente se volvieron un obstáculo engorroso. El realismo, la flexibilidad, la conveniencia, y la efectividad son considerados incompatibles con los fines anarquistas, que son vistos como sinónimo de terquedad, purismo, e imposibilismo. Similarmente, la diversidad anarquista, que permitía a los anarquistas lidiar con asuntos corrientes y estar a tono con la cultura de su tiempo, fue además la razón que les impidió perseguir con éxito sus fines.

Desde la perspectiva de la racionalidad,

en el sentido de coherencia entre deseos, creencias, y conducta, quienes comparten el juicio de Hobsbawm de "inefectividad monumental," y quienes buscan rescatar al anarquismo de esa acusación, son dos lados de la misma moneda irracional, encarnados por la noción compartida del anarquismo como un fracaso necesario, o como un movimiento permanentemente infructuoso. Los primeros enfatizan lo inadecuado y fútil de los medios anarquistas en la persecución de los fines declarados de los actores, apuntando que, fines tan altisonantes requerirían de un nivel mucho mayor de organización y movilización que el demostrado en los destellos de rabia cíclicos, espontáneos, y mal-equipados típicos del anarquismo. Los segundos apuntan la contribución positiva de los anarquistas a asuntos sociales y la adaptabilidad y efectividad de sus medios. Sin embargo, todo esto se juzga con una vara distinta a los fines señalados por los actores, los que a su vez tienden a ser considerados, letra muerta en el mejor caso, o peso muerto en el peor. En cualquiera de los dos casos, la comprensión racional de cómo los anarquistas seleccionaban sus medios a la luz de sus fines es insuficiente. De un modo u otro, se hace sentido del anarquismo introduciendo un elemento de rareza, inconsecuencia, o irracionalidad en algún momento del proceso, ya sea en la forma de propósitos imposibles, de medios fútiles, o de creencias absurdas.

Desde la perspectiva de la racionalidad, es irrelevante si la contribución positiva de un movimiento es apreciada, o si — como señaló Raymond Carr en una reseña de un libro sobre el anarquismo español significativamente titulado "Todo o Nada" — un movimiento es considerado "en gran medida un desastre, tanto para el movimiento de trabajadores como para la democracia en España." El asunto aquí no es si es que el anarquismo fue un desastre, sino que su estimación como un desastre es una declaración evaluativa que requiere de la suposición de un conjunto de valores o metas respecto a las que esto se establece. ¿Los valores y metas de quién han de ser escogidos? El anarquismo puede haber sido un desastre para la "democracia en España," como sostiene Carr, pero ciertamente los anarquistas no pretendieron ser benéficos para la democracia, a menos que uno use el término con la suficiente amplitud como para incluir a la anarquía. E incluso respecto a los trabajadores, se requiere saber qué es lo bueno para ellos, para así establecer si es que el anarquismo fue un desastre, y lo que es bueno para ellos no es un asunto que pueda ser establecido por análisis histórico.[7]

De modo similar, el asunto de la racionalidad es distinto del de la efectividad, aún respecto a los fines. El fracaso en lograr el fin no necesariamente implica irracionalidad. Pueden existir situaciones en las que se actúe racionalmente, pero que ello sea inefectivo por razones externas al propio control. ¿No podría la mayoría ser irracional? Rechazar *a priori* esta opción requiere de la suposición de que la racionalidad está siempre del lado de la mayoría, del más fuerte, y en últimas, del ganador. En la década de 1920, los defensores italianos de la democracia liberal fueron ciertamente inefectivos contra el fascismo. No obstante, sería extraño afirmar *ipso facto* que eran irracionales. Que el anarquismo no fue efectivo es una obviedad, ya que no ha podido alcanzar sus fines. Sin embargo, una cosa es atribuir esa falta de efectividad a factores exógenos o circunstancias abrumadoras, y otra

es atribuirla a factores endógenos, o a fallas inherentes e inexorables. Como lo ilustra la aseveración de Hobsbawm, la diferencia es que la segunda postura implica salirse del pasado para ir hacia el futuro, que aún no está escrito, y por lo tanto no es el lugar del historiador, a pesar del establecido hábito de profetizar sobre el anarquismo.

De cualquier forma, justificada o no, la atribución de irracionalidad tiene un impacto negativo sobre cómo los historiadores del anarquismo proceden en su trabajo.

Una anécdota puede ayudar a ilustrar esto. En un estudio voluminoso de Italia durante la Primera Guerra Mundial y el fascismo, el historiador autoridad italiano Nicola Tranfaglia analiza el apoyo popular del que disfrutó la guerra colonial de Mussolini en Etiopía en 1935. Destaca que ilustres miembros del Parlamento, tales como el filósofo Benedetto Croce, donaron oro en apoyo a la guerra, e incluso el anarquista Errico Malatesta y otros antiguos representantes de la extrema izquierda apoyaron la guerra, "modificando así radicalmente su juicio sobre el régimen fascista." En la encrucijada entre cuestionar o usar la evidencia de una figura líder del anarquismo internacional extrañamente convertido en partidario de la guerra colonial y el fascismo, Tranfaglia rápidamente toma el segundo camino. Así, la nueva postura de Malatesta es exhibida como la última instancia de "una larga tradición político-cultural," corroborando espectacularmente la tesis de Tranfaglia: "despertar los más profundos sentimientos del pueblo italiano e identificar el honor nacional con la redención de su inferioridad colonial fue el mayor éxito de Mussolini y el punto más alto obtenido en su régimen."[8] Desafortunadamente, en 1935 Errico Malatesta había estado muerto por tres años. El partidario de Mussolini era un tocayo no-anarquista.

Esta metida de pata es un caso extremo pero paradigmático. La inclinación a aceptar la rareza anarquista como plausible y no-problemática, en vez de cuestionarla, es común, y ha viciado la historiografía del anarquismo desde el nivel base de la precisión de los hechos hasta la explicación histórica. La atribución de irracionalidad es un atajo que fomenta explicaciones facilistas en lugar de hacer sentido del tema. Nada es demasiado raro o confuso cuando la irracionalidad está a la mano como explicación adecuada. La evidencia contradictoria sobre la conducta puede siempre ser reconciliada sin cuestionar cuando la conducta irracional es una cuestión de rutina.

En resumen, la atribución de irracionalidad resulta en una historiografía pobre.

Notas

1. Richard Hostetter, *The Italian Socialist Movement. I: Origins (1860-1882)* (Princeton, New Jersey: D. Van Nostrand Company, 1958), v-vi, 409--412; Elio Conti, *Le origini del socialismo a Firenze, 1860- 1880* (Rome: Rinascita, 1950), 240; Luciano Cafagna, "Anarchismo e socialismo a Roma negli anni della 'febbre edilizia' e della crisi, 1882-1891," *Movimento operaio* 4, no. 5,770-1; Franco Della Peruta, "L'Internazionale a Roma dal 1872 al 1877," *Movimento Operaio* 4, n.s., no. 1 (Enero-Febrero1952): 52; Enzo Santarelli, *II socialismo anarchico in Italia* (Milan: Feltrinelli, 1959), 7.

2. Ernest Alfred Vizetelly, *The Anarchists: Their Faith and Their Record Including Sidelights on the Royal and Other Personages Who have Been Assassinated* (1911; reimpresión, Nueva York: Kraus Reprint Co., 1972), 299-300; George Woodcock, *Anarchism:*

A History ofLibertarian Ideas and Movements (1962; reimpresión, Harmondsworth: Penguin Books, 1971), 443-7; Irving Louis Horowitz, ed., *The Anarchists* (Nueva York: Dell, Laurel, 1964; reimpresión, 1970),588-9,603; James Joll, *The Anarchists,* 2d ed. (1979; reimpresión, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980),257; James Joll, "Anarchism between Communism and Individualism," in *Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo: Atti del convegno promosso dalla Fondazione Luigi Einaudi, Torino,* 5, 6 *e* 7 *dicembre* 1969 (Turin: Fondazione Luigi Einaudi, 1971), 284.

3. E. J. Hobsbawm, Primitive Rebels: Studies in *Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries* (Manchester: Manchester University Press, 1959), 57-58, 92; Juan Diaz del Moral, *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas-C6rdoba (Antecedentes para una reforma agraria)*, 2d ed. (Madrid: Alianza Editorial, EI Libro de Bolsillo, 1969), 205-7; Jerome R. Mintz, *The Anarchists of Casas Viejas* (Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1982), 271.

4. Bruce C. Nelson, *Beyond the Martyrs: A Social History of Chicago's Anarchists 1870-1900* (New Brunswick y Londres: Rutgers University Press, 1988); *John Lear, Workers, Neighbors, and Citizens: The Revolution in Mexico City* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2001).

5. Kirwin R. Shaffer, *Anarchism and Countercu/tural Politics in Early Twentieth-Century Cuba* (Gainesville, Fl., etc.: University Press of Florida, 2005), 1-2,20-35,229; *Matthew Thomas, Anarchist Ideas and Counter-Cultures in Britain, 1880-1914: Revolutions in Everyday Life* (Aldershot: Ashgate, 2005), vii-viii, 56 y n. 93, 236-8.

6. Richard D. Sonn, *Anarchism and Cultural Politics in Fin de Siecle France* (Lincoln y Londres: University of Nebraska Press, 1989), 1-3, 11-13, 19, 26-28; Alexander Varias, *Paris and the Anarchists: Aesthetes and Subversives During the Fin de Siecle France* (Nueva York: St. Martin's Press, L996), 2-4, 40, 168; Lily Litvak, *Musa libertaria: Arte, literatura y vida cultural del anarquismo español, 1880-1913* (Madrid: Fundación Anselmo Lorenzo, 2001).

7. Raymond Carr, "All or Nothing," *The New York Review of Books* 24, no. 16 (13 October 1977): 22.

8. Nicola Tranfaglia, *La prima guerra mondiale e il fascismo* (Turin: UTET, 1995), 593.

Constituye este libro una selección de los artículos escritos por Errico Malatesta en el diario anarquista de Milán *Umanitá Nova* entre el 26 de Febrero de 1920, en que apareció el primer número de la publicación, y el 18 de Octubre del mismo año, en que Malatesta fue arrojado a una cárcel por orden del gobierno italiano.

Páginas de lucha cotidiana fue publicado originalmente por la editorial bonaerense Argonauta en 1921. Editado por Editorial Eleuterio y rebeldeălegre, este título vuelve a estar a disposición de todas y todos, para descarga gratuita desde el sitio web:

https://eleuterio.grupogomezrojas.org

ANTOLOGÍA

Matilde Magrassi, anarquista y proletaria

Estudio biográfico y traducción
por el historiador Jorge Canales

Matilde Magrassi fue una anarquista y feminista de origen italiano que desarrolló su actividad de propaganda en Argentina y Brasil a inicios del siglo XX. No se conocen con certeza los pormenores de su biografía, pero se sabe que su actividad está muy ligada a la del activista libertario Luigi Magrassi, uno de los pilares del anarquismo de lengua italiana en la Sudamérica atlántica de la época. Si bien no existe completa certeza documental ni consenso historiográfico, se presume que Matilde fue la madre de Luigi, quien nació en Módena en septiembre de 1874. Según fuentes de la policía italiana, el apellido de nacimiento de Matilde habría sido Montero, aunque no se conocen la fecha ni el lugar de su nacimiento. Según fuentes policiales, los Magrassi se habrían mudado a Génova cuando Luigi era aún un niño, y de ahí se habrían dirigido a Brasil, probablemente durante la primera mitad de los años 90.

La primera noticia de los Magrassi en Sudamérica data de 1898, a propósito de la participación de Luigi en el Circolo Internazionale di Studi Sociali de Buenos Aires, vinculado a la redacción del periódico anarquista en lengua italiana «L'Avvenire». Matilde aparece por primera vez en la prensa libertaria en abril de 1901, con la publicación de su escrito *Sognai* en el periódico «La Nuova Civiltà» de la capital argentina. Un año más tarde, Matilde resultaba ser la secretaria del grupo Las Libertarias, cuyo fin era hacer propaganda entre las obreras de Buenos Aires para la formación de sociedades de resistencia. Durante estos años se mantuvo cercana al Circolo de Studi Sociali, al grupo L'Avvenire y a la redacción de «La Protesta Humana», y recibía correspondencia del grupo Emancipación de la Mujer de Paterson. Hacia fines de 1902, con la dictación de la Ley de Residencia en Argentina, su hijo Luigi se refugió en Montevideo para trasladarse enseguida a Río de Janeiro y más tarde a São Paulo, donde Matilde lo reencontró. En medio de las persecuciones en la metrópolis platense, Matilde fue allanada en su domicilio tres veces en una misma jornada, a pesar de sus protestas, y un día después la policía argentina volvió a su casa para requisar los documentos de su hijo y llevársela detenida. En su interrogatorio, Matilde reconoció ser

anarquista y, frente a las provocaciones de los funcionarios, reivindicó la anarquía como fuente de felicidad humana, siendo liberada más tarde.

Ya en São Paulo, Matilde se convirtió en una de las primeras mujeres en colaborar con la prensa libertaria del Brasil. Según Edgar Rodrigues, la activista hablaba frecuentemente en las asambleas obreras, además de ser «una de las primeras mujeres en rebelarse contra la esclavitud femenina en Brasil» y una de las pioneras en tratar la igualdad de género en los periódicos anarquistas del país. Publicó artículos en italiano y portugués sobre la emancipación de la mujer, la lucha obrera, la educación femenina y el combate al clericalismo, los que aparecieron en los periódicos libertarios paulistas «O Amigo do Povo», «O Chapeleiro», «La Nuova Gente» y «La Battaglia» entre 1903 y 1907. Hacia fines de 1904, Matilde se trasladó a Río de Janeiro junto a Luigi, con quien, además, participaba en iniciativas de teatro social que animaban las veladas de sociabilidad proletaria. Al año siguiente, en el contexto de una reunión de la Federação das Associações de Classe de esa ciudad, Matilde tomó parte en la formación del grupo Novo Rumo, el que dio vida al periódico homónimo y en el que aparecieron varios de sus escritos. Si bien se sabe que Luigi volvió a Buenos Aires en la década de 1910 y continuó con su actividad política, no se tienen más noticias de Matilde. Se desconocen el lugar y la fecha de su muerte.

Fuentes

Archivio Centrale dello Stato, Casellario Politico Centrale, b. 2933, fasc. Magrassi Luigi

«La Voz del Destierro», São Paulo, n. u., 6 enero 1903

«La Protesta Humana», Buenos Aires: nº 160, 8 febrero 1902; nº 164, 8 marzo 1902; nº 194, 4 octubre 1902

Bibliografía

Correia, Francisco. "*Mulheres libertarias: um roteiro*", en A. A. Prado (org.), *Libertarios no Brasil. Memoria, lutas, cultura*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.

Felici, Isabelle. *Les italiens dans le mouvement anarchiste au Brèsil, 1890-1920*. París, Tesis doctoral, Universitè de La Sorbonne Nouvelle – Paris III, 1994.

Guzzo, Cristina. *Libertarias en América del Sur. De la A a la Z*. Buenos Aires, Libros de Anarres, 2014.

Rago, Margareht. *Do cabaré ao lar. A utopia da cidade disciplinar. Brasil 1890-1930*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.

Rodrigues, Edgar. *Os companheiros, vol. IV*. Florianópolis, Insula, 1997.

A LAS OBRERAS

["A's operárias", en *O Amigo do Povo*, São Paulo, a. II, n. 29, 27 junio 1903]

Es ya tiempo que la mujer obrera haga también en esta ciudad lo que va haciendo en tantas otras ciudades civilizadas; es ya tiempo que se ocupe del mejoramiento de las míseras condiciones en que vive, víctima del actual sistema social injusto y desordenado.

A ti, joven, que pasas tristemente tu juventud en una oscura fábrica, bajo la opresión del trabajo impuesto, desde la mañana hasta la noche; a ti, madre, que por la imperiosa necesidad de cooperar con tu trabajo al sustento de la familia, abatida por la fatiga, te ves forzada a descuidar tu casita y tus queridos pequeños, que a veces miras con indiferencia y consideras más como un castigo que como una alegría y una consolación: a vosotras me dirijo.

Uníos, formad sociedades de resistencia, procurad conquistar más bienestar, despertad del largo letargo en el cual habéis estado adormecidas hasta hoy. No creáis que sin rebelaros, sin uniros y sólo con el hacer ostentación de la bandera de esta o aquella nación, como aquí se hizo hace poco en una huelga de mujeres, podréis obtener de vuestros explotadores los mejoramientos que reclamáis y a los que tenéis derecho.

Sacudid vuestro sopor y uníos, oh jóvenes, para que, con el sacrificio que hoy estáis obligadas a hacer, vuestra salud sufra lo menos posible; tendréis un día un compañero y seréis madres, y debéis evitar que vuestros hijos reciban la triste herencia de una salud arruinada.

Y vosotras, oh madres, por amor a vuestros hijos que tenéis que confiar a extraños o dejar abandonados en la calle, expuestos a una educación viciosa, privados de vuestros desvelos y por lo tanto enfermizos y raquíticos, pobres seres infelices a quienes hacen falta vuestros besos, vuestras caricias, despertad, uníos, haceos fuertes a fin de obtener lo que deseáis, mientras no llegue el día en que los trabajadores ya no sean objeto de una vil explotación por parte de los capitalistas, que hoy nada hacen y gozan a costas del sudor de todos nosotros, los proletarios. Entonces la mujer tendrá tiempo para dedicarse a la educación de los pequeños y a su propio bienestar.

Matilde Magrassi

PROLETARIAS, INSTRUÍOS

[“Proletarias, instrui-vos”, en *O Amigo do Povo*, São Paulo, a. II, nº 42, 17 enero 1904]

Entre las reformas que juzgáis conveniente exigir a vuestros explotadores, a fin de mejorar un poco vuestra crítica situación, nunca os olvidéis de pedir menos horas de trabajo, procurando siempre, claro está, que el patrón no pueda hábilmente disminuir también el salario.

Y en el tiempo, aunque corto, que podéis arrancar al provecho de los patrones que os roban, instruíos, proletarias. Instruíos, pues instruyéndoos comprenderéis la grandeza del sacrificio que la sociedad os impone, a vosotras sobretodo, mujeres, no sólo porque sois pobres, sino principalmente porque sois ignorantes, haciendo de vosotras, esa ignorancia en que habéis vivido, objeto de la más vil explotación.

Comprenderéis que es enteramente inútil que confiéis al padre vuestros dolores. Aconsejándoos la resignación, lo que él hace es impediros reaccionar contra quien os oprime. El padre procura manteneros en la ignorancia, con cánticos que nos merecen ya muy poco crédito pero que desgraciadamente aún sirven para mantener a muchas de vosotras en la esclavitud, de lo que él mismo, como el rico, saca abundantes frutos.

Instruyéndoos podréis instruir vuestros hijos e impedir que sean después víctimas como vosotras del injusto sistema social en que vivimos.

Comprenderéis que la patria no pasa de una ilusión; que vuestros hijos ningún deber tienen que cumplir con ella; y que cuando, en nombre de esa patria, los vinieran a arrancar de vuestros brazos, debéis rebelaros contra semejante ley, contra tan estúpida imposición de vuestros patrones, de vuestro gobierno, que, a fin de enriquecerse, a fin de ensanchar su dominio, no duda en sacrificar miles y miles de existencias vigorosas. Rebelaos, y vuestro hijo, educado por vosotras, sentirá la necesidad de rebelarse también.

Viendo que, ahora, otros trabajadores como vosotras luchan, van a la huelga para poder vivir un poco mejor, para arrebatar a las odiosas exigencias de sus patrones algún estropajo de concesión, comprenderéis que vuestro propio interés exige que los apoyéis con todas vuestras fuerzas.

Convencidas de que los que viven de vuestro trabajo, dirigiéndolo, no son buenos ni honestos, como pensabais tal vez, reaccionad contra sus imposiciones, emancipaos del dominio y tutela de vuestros explotadores que gozan en el ocio, mientras vosotras, trabajando tanto, vivís en la miseria y en la opresión.

Matilde Magrassi

¡EMANCIPAOS!

["Emancipatevi!", en *O Chapeleiro*, São Paulo, a. II, n. 4, 1º mayo 1904]

Para agilizar, o más aún, para acelerar la solución del complicado problema social, solución para la cual innumerables son quienes, impulsados por ideas generosas, guiados por la historia, nos señalan las vías, los medios, es necesario, diré mejor, indispensable la cooperación de vosotras mujeres; de vosotras, como esposas siguiendo en la lucha emprendida para la realización de nuestras ideas de emancipación, de regeneración.

Como madres educando en éstas a vuestros niños.

Pero antes de cualquier otra cosa, es necesario que os instruyáis, para poder despojaros de todos aquellos prejuicios tontos, absurdos que han formado la cadena a la cual, hasta ahora, fuisteis atadas, y por las que, en consecuencia, fuisteis y sois todavía esclavas, víctimas de la sociedad, de la familia y del patrón si es que la imperiosa necesidad os obliga a proveer con vuestro trabajo a vuestro sustento y al de vuestra familia:

1º De la sociedad, que aún calificándoos como sexo débil, no deja de volveros responsables de aquellos errores que podéis cometer; y que vosotras, porque inocentes de las cosas de la vida, non sabéis defenderos y demostrar que esta misma sociedad, porque injusta, mal ordenada, fue precisamente la causa de vuestra caída.

2º De la familia, ya que sufrís, resignadas, cada dolor, cada miseria y también los malos tratos, los golpes de un marido vicioso, brutal, sólo porque inconscientes de vuestros derechos, creéis deber vuestro callar así como a él todo está permitido, todo es concedido.

3º Del patrón, en fin, del cual aceptáis, sin rebelaros nunca, las mezquinas condiciones impuestas a vuestro trabajo, y eso porque non comprendéis que éste os explota infamemente, impunemente; que con vuestro trabajo así mal retribuido lo mantendréis en el ocio, aumentando diariamente su riqueza; y siempre, porque nunca se os dijo, nunca se os hizo notar por cuál injusticia social ustedes mujeres además estáis condenadas a trabajar para vivir, ni tampoco cómo es que existe la riqueza y la miseria.

Procurad instruiros y emanciparos; pero, sobretodo, emancipaos del cura, ya que más que cualquier otro él fue quien os hizo victima de la sociedad, de la familia y del patrón. Él, con sus doctrinas mistificadas, con sus vanas amenazas y con su ilusorias promesas de castigos y regocijos más allá de la tumba; él, afirmando descaradamente a vosotras que es voluntad de dios que existan pobres y ricos; él fue quien, hasta hoy, ha impedido a

la mujer discernir el bien del mal y analizar cosas y hechos que se refieren a su exclusivo interés.

¡Emancipaos! Y venid a nosotros, a prestarnos vuestra obra, para obtener más solícita la victoria de nuestra causa; causa que ganada, porque justa, noble, aportará sobre la tierra la sola posible felicidad, limitando a los hombres a amarse el uno con el otro, como verdaderos hermanos.

¡Emancipaos!

Matilde Magrassi

A LAS MUJERES

["Alle donne", en *La Nuova Gente,* São Paulo, número único, 20 septiembre de 1903]

A pesar que hoy, directamente, el cura no se vea mezclado en cuestiones de política ni en la dirección de eso que constituye el gobierno del pueblo, y aunque también hay quien de ésta su neutralización quiera considerar un bien, una ventaja, no por eso nosotros no padecemos menos la perniciosa y maléfica influencia que pesa sobre la humanidad y especialmente sobre la mujer, la cual, más todavía que el hombre, fue siempre esclava de sus falsas doctrinas.

De hecho, cuando una muchacha ingenuamente expone al cura su estado de ánimo, inocente de las cosas del mundo, es él quien con voz discreta, con agradables palabras le abre la mente a la realidad de cosas que aquella virgen y pura ignoraba completamente.

Luego, cuando es una madre que llorando narra al cura sus dolores, sus sufrimientos, esperando del ministro de dios un consejo, un alivio, cuántas veces en cambio no encuentra el desengaño cruel que aumenta sus dolores, ya que, bajo el manto de la más vil hipocresía, el cura condena a la pobre infeliz a las brutalidades de un marido infame: "sufre y calla, le dice el severo ministro, ya que éste que te golpea, que te maltrata, es tu marido y él tiene sobre ti todos los derechos concedidos por dios y por su santa iglesia"; y con tales palabras inexorables él reproduce cruelmente los eslabones de la cadena que hacen de la mujer esclava de los deseos, buenos o malos, del hombre, a quien el interés o la casualidad han convertido en patrón bajo el pomposo título de marido.

Si luego la penitente tiene la fortuna de gustar al cura, el verdadero ministro finge escuchar sus tribulaciones, pero nunca por puro y verdadero afecto

fraterno, pues su corazón no es capaz de tanto, sino sólo porque es guiado por deseos impuros y deshonestos.

¡Y ay, ay! de la familia en la cual logra introducirse, pues él no lleva sino escándalo y vergüenza, sin posible reparación.

Y vosotras, muchachas, esposas, alejaos por siempre del maldito confesional, esa cátedra silente del delito que ha hecho tantas víctimas, que ha dado tantos inocentes a las cárceles, a los suplicios y a las hogueras de la nunca bastante infame Inquisición de España y de cualquier otra nación.

Escapad, despreciad estos eternos holgazanes, estos curas, estos hombres sin corazón, sin pudor, que bien nutridos dicen al trabajador escuálido y demacrado: "es necesario trabajar y resignarse a la voluntad de dios". Y a nosotras, débiles mujeres, que sufrimos y lloramos no saben más que imponernos callar y sufrir todas las humillaciones, todos los dolores, en nombre de un dios en el cual ellos mismos no creen.

Matilde Magrassi

A LAS MADRES PROLETARIAS

["A's mãis proletarias", en *Novo Rumo,* Rio de Janeiro, a. I, nº 5, 5 de marzo de 1906]

Oh madres que tanto amáis a vuestros hijitos; que, al nacer, los llenáis de continuos y afectuosos cuidados y que a cada síntoma de enfermedad que ellos revelan, teméis; que pasáis las noches en vigilias cuidándoles el sueño, que deseáis verlos un día prósperos y felices; madres proletarias, pensad que apenas llegados a la adolescencia deberán proveer a la propia subsistencia, sometiéndose a un patrón que los esclavizará y explotará infamemente.

Pensad, oh madres, que aquella misma manito que os acariciaba el seno y hacía palpitar de alegría vuestro corazón de madre, un día tendrá que empuñar un arma homicida para disparar contra otros hombres, sus hermanos, sus iguales; pensad que ese cuerpecito que con tanta ternura apretasteis en vuestros brazos podrá ser un día hecho pedazos en un campo de batalla, por sus propios hermanos, únicamente para satisfacer las imposiciones inicuas, las desenfrenadas ambiciones de cualquier poderoso.

Pensad en el futuro que espera a vuestros hijitos si los mantuvierais así tan ingenuos, tan ignorantes; procurad, al contrario, hacerles hombres conscientes, libres, rebeldes a todo lo que hay de injusto, de infame en esta sociedad vil e inicua; no los hagáis trabajadores *buenos y humildes* que no

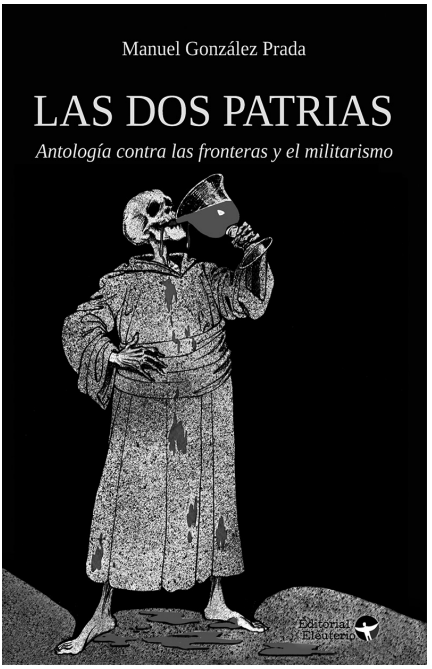
sepan reaccionar contra el desprecio de la burguesía por su existencia, y no permitáis que cooperen, inconscientemente, para que hombres sin corazón y sin conciencia puedan impunemente satisfacer sus ambiciones desmedidas, su execrable avidez de dinero; no los hagáis obreros *humildes y buenos*, porque así prepararéis víctimas para la miseria, temiendo siempre el día de mañana, la amarga agonía de un panorama de llanto y dolores; no consintáis que dejen, como fruto de su honesto y fatigante trabajo – la pensión vitalicia de lágrimas – a sus esposas e hijitos inocentes, como sucedió a los desgraciados trabajadores que perecieron en la construcción del edificio del Club de Ingeniería, en la Avenida Central, aquí mismo en Río.

¡Pensad, pues, madres proletarias!

Matilde Magrassi

LAS DOS PATRIAS. ANTOLOGÍA CONTRA LAS FRONTERAS Y EL MILITARISMO

– Manuel González Prada
Editorial Eleuterio, Santiago de Chile, 2017



El artículo que da nombre a la colección, titulado *Las dos patrias*, a pesar de haber sido escrito hace casi un siglo, posee una notable vigencia. No mucho han cambiado los fundamentos en los que se sostienen las sociedades latinoamericanas; siguen estando igual de divididas como lo han estado desde su fundación como repúblicas, cuando se organizaron como haciendas de explotación y no como garantes de la justicia social. Dos patrias, la de los grandes propietarios y usurpadores del poder político, y la del resto, dos naciones enfrentadas en una guerra no siempre declarada, pero manifiesta en toda la maquinaria de marginación, opresión y violencia desplegada en cada momento, especialmente cuando se materializan los propósitos contradictorios y las clases populares se alzan para aspirar a la dignidad que forzosamente les ha sido arrebatada.

Dicho enfrentamiento en pocos lugares tal vez se expresa tan nítidamente como en la sociedad chilena, que González Prada describe como abismalmente dividida, plagada de contradicciones, indiferente para otorgar garantías y reales derechos a su población, que percibe como mera fuerza laboral, y en el mayor de los casos como un gentío despreciable. No sólo las masacres obreras se repiten una y otra vez en nuestra historia, sino que las mismas clases poderosas se han empecinado permanentemente en reducir y marginar lo más posible a su propio pueblo ¿Qué patria puede ser esa que discrimina tan duramente a sus hijos? Manuel González Prada afirma enérgico: una farsa grosera y alucinante.

En la matanza obrera de la escuela Santa María de Iquique de 1907, se confirmaba sólo una vez más la "ferocidad del poseedor chileno" para corromper y aplastar sin escrúpulos a sus trabajadores cuando se rebelaban. Las clases gobernantes, que las guerras internacionales y civiles demuestran habitada por ávidos e inmorales comerciantes (muchas veces vinculados a potencias imperiales), han sabido compaginar sus intereses y su papel de amparadores de la justicia para engañar a su pueblo y satisfacer sus particulares intereses. Y allí se manifiesta la guerra invisible, no declarada, pero a la vez brutalmente tangible cada vez que dichos intereses se ven obstruidos. Por

ello no pueden hablar con honestidad los que con conocimiento de causas afirman que el escudo patrio defiende las libertades de todos los chilenos; su lema se ha aplicado muchísimo más contra su propio pueblo que contra algún enemigo. ¿Será su propio pueblo, entonces, su enemigo? Así lo demuestra el trato brutal que ha dado a sus sociedades originarias, que son precisamente "la otra parte" de su pueblo.

El pensamiento de Manuel González Prada, por el significativo contexto vital que lo envuelve, nos es muy útil para apreciar estas contradicciones. De aristocrático y solitario poeta devino en combatiente de la Guerra del Pacífico, pero para presenciar una desastrosa derrota, cuyo estremecimiento sacudió a toda la vida social del Perú, siendo él un profundo receptor de la deteriorada sensibilidad de su tiempo.

Tras el fin de la ocupación de Lima por el ejército chileno, emergió de un autoimpuesto retiro un renovado luchador, tenaz acusador de toda la decadencia que había arrastrado a una nación y a un pueblo a la ruina. De un círculo de literatos formó un partido político radical, con enérgico temperamento hizo de su arte un arma de lucha social y acometió férreamente a través de agudos artículos periodísticos y severos discursos. La grave crisis que sacudió a su sociedad lo vigorizó, convirtiéndose en el primer gran crítico de todas las mentiras y contradicciones establecidas del Perú y, comentan algunos, de América misma; él mismo calificó su compromiso político-literario como de "propaganda y ataque", es decir, vitalizar nuevas virtudes y denunciar las fuentes de su descomposición. De aquí tal vez la más célebre y polémica frase con que se le recuerda en su país: "¡Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra!".

Su labor como crítico social lo llevó a plantear por primera vez discusiones vitales para el posterior siglo, como fue el tratar a la sociedad no desde su minoría privilegiada y gozadora del poder político, sino desde la fuente donde emergía la mayor parte de su población. Así llegó a plantear por primera vez de forma crítica la cuestión del obrero y del indígena en el Perú. Cuando reconoció que su nación no la podía conformar su élite social, sino las poblaciones de indios que mayoritariamente la habitan, se dio cuenta de que el origen de la precariedad que sufren no es racial, sino arbitrariamente económico. Y es a esta nación, debilitada moral y materialmente por la derrota y el oportunismo de sus gobernantes, a la que se dirige solidariamente para denunciar sus injusticias, y en el mejor de los casos, orientar.

En un primer momento, dentro de la evolución de su pensamiento, González Prada toma una posición de revancha patriótica contra el enemigo extranjero que había ultrajado a su país, pero sus críticas y observaciones decantarán lentamente en propagar la revancha al poderoso, allí donde se encuentre, y en defender al oprimido y al marginado de todo lugar y momento. Su anarquismo es el resultado de toda una trayectoria vital, que se expresa en los últimos años de su vida de forma clara, como la depuración de una sostenida crítica a la cultura de su tiempo.

Los textos reunidos aquí condensan diferentes observaciones de Manuel González Prada sobre el conflicto con Chile, las fuerzas armadas, la división social y el patriotismo, desde la primera época de *Páginas libres* hasta los últimos años de su vida. Como su actividad poética jamás decayó, hemos aagregado dos de

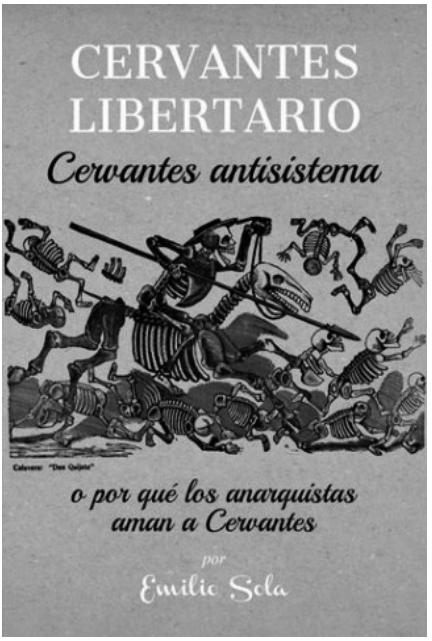
sus poemas que apologizan el cosmopolitismo y la concordia universal, tanto para abarcar todo el período evolutivo de su pensamiento, como para conmemorar estas nuevas "fiestas patrias" oyendo la impetuosa voz de un hermano espiritual de todos los habitantes del mundo.

Grupo de Estudios J. D. Gómez Rojas
Septiembre de 2016. Santiago de Chile.

• • • • • • • • •

CERVANTES LIBERTARIO, CERVANTES ANTISISTEMA, O POR QUÉ LOS ANARQUISTAS AMAN A CERVANTES

– Emilio Sola
Corazones Blindados/Fulminantes 05/ Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, Madrid, 2016.



Que los mensajes oficiales que han construido la figura de un autor para el gran público son seleccionados interesadamente, ocultando muchas veces su más honesta intención subterránea, es algo que a estas alturas debiéramos tener ya meridianamente claro. Pero cuando este ocultamiento tiene lugar con un escritor que ha sido determinante para las letras castellanas desde los inicios de la modernidad, la cuestión multiplica su importancia y lleva a "despejarlo" de atavíos innecesarios, para verlo cada vez más al desnudo. Cada vez con más claridad en cuanto a su voluntad escondida.

En gran medida, tal es la tarea que con acierto emprende Emilio Sola en el libro aquí comentado. Este último abre con una introducción que muestra documentadamente y de entrada el perfil libertario de Miguel de Cervantes, inspirado por el valor imperecedero de la justicia y un ánimo abiertamente contestatario ante el sistema económico y las tradiciones anquilosadas en el contexto que conoció. Contexto monárquico y de profundo conservadurismo católico.

A continuación, en la sección "Cervantes Libertario", el libro recoge algunos de los textos de Sola, originalmente publicados en distintos lugares, sobre la obra de Cervantes. El denominador común de los mismos consiste en mostrar cómo el enfoque a contracorriente del autor del Quijote es condición de posibilidad de su vigor en el tiempo. Se trata, de acuerdo con las referencias de Sola, de artículos publicados previamente en periódicos españoles y de un texto de 2003 escrito para enseñar a los turcos cómo Cervantes podría constituir quizás el único escritor europeo clásico que los integró en una historia compartida, principalmente a nivel mediterráneo.

Un tercer capítulo, "¿Por qué los anarquistas aman a Cervantes?", responde a esta última pregunta apelando a la identificación entre aquellos y don Quijote, "el caballero loco por la idea de instaurar la Edad de Oro en este mundo esencialmente injusto", afirma Sola (p. 89). El historiador –de dilatada trayectoria en investigación sobre cuestiones fronterizas y de información en la época de Cervantes– da cuenta del rescate de la figura del novelista nacido en Alcalá de Henares por parte de un grupo anarquista exiliado en Argelia, tras la derrota en la Guerra Civil Española. Aquí destaca en particular José María Puyol, el más avanzado conocedor de Cervantes en el colectivo, quien se apropia fructíferamente de su herencia caracterizándolo –de acuerdo al relato de Sola– como un hombre pobre de "mala estrella" y como alguien que es simplemente incapaz de oficiar de cortesano, a pesar de sus aparentes cortesías con gentes del sistema. Estrategias, estas últimas, para poder desarrollar su trabajo, junto con otras jugarretas literarias.

El epílogo del texto reseñado en estas páginas se titula "Andanzas y tribulaciones del libertario Puyol", en referencia justamente al devenir del anarquista señalado en el capítulo recién comentado, y fue escrito por Raj Kuter. A partir de los escasos datos existentes al respecto, el autor reconstruye con destreza las inquietudes intelectuales y los movimientos terrenales del militante, vinculando sus vicisitudes con la producción cervantina de Puyol. Este último muere en 1964 en Francia, según los datos de Kuter. "Jamás ensayar el azar. En ningún caso poner la vida al tablero. […] Yo puse mi vida al tablero y perdí… mala suerte", sentencia el libertario Puyol en su última etapa (citado por Kuter en Sola, 2016, p. 123).

Por último, una adenda titulada "Anarquistas, quijotistas y cervantistas" corona el trabajo que comentamos, firmada por VP. Se trata de una revisión bibliográfica que se pasea con soltura por la producción íntimamente vinculada con los tópicos del título en el campo intelectual libertario.

El texto de Emilio Sola se publica, de acuerdo a su colofón, "a los 400 años de la muerte de Cervantes y a los 80 de las de Durruti y muchxs otrxs compañerxs quijotes de la Idea durante la Revolución Español de 1936". La conmemoración de ambas efemérides justifica de sobra el cuidado y la dedicación del autor y sus colaboradores por presentar un trabajo necesario, que reanima y da fuerzas a sus lectores en la búsqueda de la emancipación humana. La utopía se nutre de estos insumos, que son como el agua que riega las semillas de libertad e igualdad, y nos muestran que nuestros deseos han tenido lugar muchas veces en el mundo, y que solo cabe seguir pensando cómo materializarlos de manera segura y duradera. En discusión con el pasado, teniéndolo siempre presente para aprender de sus carencias.

Quisiéramos decir algo en particular sobre la sutileza literaria que muestra Cervantes a la luz de la investigación emprendida por Sola. Quienes han debido enfrentar opresivos sistemas de censura en su tiempo para sacar la voz suelen tener en cuenta la máxima spinozista "Caute", a fin de sobrevivir en un mundo cercado, y muchas veces terminan silenciándose a sí mismos en tal dinámica. Pues es difícil contravenir una hegemonía cuando de ella depende la propia subsistencia, la vida misma. Cervantes, sin embargo, lo logra de manera magistral construyendo

un laberinto de ficciones que permiten decir cuestiones fundamentales como sin pasar a llevar ninguna autoridad, al tiempo que subterráneamente las demuele.

Dice por ejemplo el licenciado Rueda (en *El licenciado Vidriera*, de Cervantes), ya recuperado su buen juicio, tras creerse un hombre de vidrio:

> Oh, Corte, que alargas esperanzas de los atrevidos pretendientes y acortas las de los virtuosos encogidos, sustentas abundantemente a los truhanes desvergonzados y matas de hambre a los discretos vergonzosos (citado en Sola, p. 43).

Un personaje tal, sospechoso aún de locura en el contexto del relato, se permite semejante licencia contra la institucionalidad cortesana. Es Cervantes mismo en el fondo quien, observando costumbres y tradiciones culturales arbitrarias, sabe bien dónde apuntar. En el *Quijote*, como se desprende de la lectura de la obra de Sola, esta lógica contestataria culmina con esplendor. Por este tipo de estrategias discursivas se dice en realidad que el manco de Lepanto crea la novela moderna, con sus vericuetos y técnicas características. Saberes y decires que resuenan hasta el día de hoy, en infinidad de autores.

Que la vida y obra de Cervantes seguirá inspirando a millones de personas en Hispanoamérica y el mundo, parece una verdad que ha de cumplirse axiomáticamente. Su trabajo, creemos, sigue y seguirá respirando por la forma en que conecta los anhelos e ideales más profundos de un corazón noble con la existencia cotidiana: la lucha diaria contra la desigualdad, la mezquindad y la arbitrariedad. En ese camino, se nos figura a partir del texto de Sola, el anarquismo opera como una clave de comprensión política fundamental. Pues la lucha vital cervantina ocurre en primer término contra el dinero –el capital–, pero también *contra* un Estado autoritario que intenta ponerse por delante de la comunión humana, de la vida compartida. ¿Qué expresa si no la maravillosa actividad escritural del novelista en su encierro en la cárcel? Habita allí, y lo sabemos también con Sola, el deseo del derrumbe final de toda frontera, el ánimo de abarcar el infinito con la palabra. Pues la palabra es y confiere libertad.

Solo queda recomendar la lectura de este excelente libro a todo quien se interese por las conexiones entre emancipación humana, Estado (o fin del mismo), literatura y vida material. Los personajes y personas que pueblan sus páginas merecen ser conocidos sobre todo por la juventud. Particularmente el libertario Puyol, cuya timidez, probablemente, le impidió reconocer en sí mismo a un estudioso más que digno de Cervantes. Es de esperar que tristezas semejantes no sigan ocurriendo. Para eso trabajemos.

PARTICIPARON EN ESTE NÚMERO

Simon Springer (Canadá). Geógrafo, profesor adjunto en el Departamento de Geografía de la Universidad de Victoria, Canadá. Actualmente se desempeña como profesor de geografía humana en la Universidad de Newcastle, Australia. Entre sus publicaciones destacan: *The anarchist roots of geography* (University of Minnesota Press, 2016); *The discourse of Neoliberalism* (Rowman & Littlefield, 2016); *Violent Neoliberalism* (Palgrave, 2015) y *Cambodia's Neoliberal order* (2010). *Contacto: simonspringer@gmail.com*

Felipe Tenorio-Obando (Colombia). Abogado, especialista en Derecho Penal y especialista en Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario de la Universidad del Rosario (Colombia); Máster en Derecho Penal Internacional de la Universidad de Granada (España); Máster en Teoría del Derecho de la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Fráncfort del Meno (Alemania) y estudiante de doctorado en la misma institución. Becario del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) para estudios doctorales. Se desempeñó como profesor titular de las cátedras Teoría del Derecho y Derecho Penal Internacional en la Universidad del Rosario y Derecho Internacional Humanitario en la Universidad el Bosque (Colombia). *Contacto: tenorio.obando@hotmail.com*

Dennis Fox (USA). Profesor emérito de estudios legales y psicología del departamento de estudios legales de la Universidad de Illinois en Springfield. Su trabajo académico se centra en el análisis de las interconexiones entre psicología, ley y justicia desde una perspectiva anarquista y desde la psicología crítica. La actividad política de Dennis Fox se focaliza en la participación y colaboración con organizaciones como la *Network for a New Culture*, el *Center for Democracy and the Constitution* y la *Radical Psychology Network*, entre otras. *Contacto: df@dennisfox.net*

Javier Fernando Galindo Bohórquez (traductor, Colombia). Sociólogo de la Universidad del Rosario de Bogotá, Colombia. *Contacto: javiergal23@hotmail.com*

Rodrigo Quesada Monge (Costa Rica). Historiador, escritor y profesor catedrático en la Universidad Nacional de Costa Rica. Premio Nacional de la Academia de Geografía e Historia (1998), por su obra *Recuerdos del Imperio. Los ingleses en América Central (1821-1915)*, y Premio Nacional de Ensayo (2015) por su libro *La lógica de la nostalgia imperial. Literatura y política en el siglo XX*. Con Editorial Eleuterio ha publicado *Anarquía. Orden sin autoridad* (2014), en co-edición con EUNA (Costa Rica), *La fuga de Kropotkin* (2013) y *Eliseo Reclus. Geógrafo anarquista* (2015). *Contacto: jquesadamonge@yahoo.com*

Eduardo Souza Cunha (Brasil). Miembro de la Biblioteca Terra Livre e investigador de historia del anarquismo, actualmente cursa posgraduación en la Universidade de São Paulo (USP). *Contacto: eduardoascunha@gmail.com.*

Clayton Peron Franco Godoy (Brasil). Doctor en Sociología por la Universidad de São Paulo (USP) e investigador del Grupo de Investigación Poder Político, Educação, Lutas Sociais de la Faculdad de Educación de la USP (GPEL/FE-USP). Autor de la tesis: "Ação Direta: transnacionalismo, visibilidade e latência na formação do movimento anarquista em São Paulo (1892-1908)". *Contacto: claytonperon@gmail.com*

Jorge Canales Urriola (Chile). Antropólogo social con formación en estudios latinoamericanos e historia política contemporánea, se ha dedicado a la investigación en historia social de Chile y América Latina, y en particular sobre el anarquismo en el Cono Sur. *Contacto: jcanalesu@hotmail.com*

No quiero imitarlos; no quiero obedecer; no quiero repetir. Estoy vivo: soy lo nuevo. ¿Qué tengo que ver con las leyes? Amontonadlas, juristas: no avanzaréis un paso hacia mí. Mi energía directora, hermana do la humilde energía celular que convierte los jugos oscuros de la tierra en pétalos perfumados, pasará a través de vuestras leyes como el viento cargado de gérmenes a través de una tela de araña. No romperé tal vez un hilo, no fallarán tal vez vuestras doctas previsiones; seguiré invisible para vosotros, pero habré pasado.

Rafael Barret
Filosofía del altruismo